

Paolo Rossi

SPERANZE

Come i nostri vicini e lontani antenati, come sempre è avvenuto da quando abbiamo imparato ad accendere un fuoco, continuiamo ad oscillare, tra la speranza e la disperazione, in una situazione di incertezza.



il Mulino

VOCI



Da tempo certa filosofia che va per la maggiore non perde occasione per sdottoreggiare sulla storia universale, sul destino della civiltà, dissertando su come e quando sono cominciati i nostri guai e su dove inevitabilmente andremo a finire. Paolo Rossi, da quando ha cominciato a scrivere, ha polemizzato con questo tipo di posizioni. Lo fa anche in questo nuovo libro. Scritto in uno stile chiaro e asciutto, non è rivolto ai filosofi, ma a tutti coloro che non si accontentano di vivere e vogliono anche pensare. Vi si parla dell'assenza di speranze e delle previsioni catastrofiche fallite, ma anche delle "smisurate speranze", dei paradisi immaginari e del mito dell'uomo nuovo. Infine si riprende un'idea che fu già espressa nell'anno 1620: possiamo "elencare alcune ragioni che possono preservarci dalla disperazione"?

Paolo Rossi è Accademico Linceo e Professore emerito nell'Università di Firenze. Ha ricevuto dalla History of Science Society (USA) la Sarton Medal per la storia della scienza. Ha pubblicato numerosi libri, tradotti in molte lingue, sulla filosofia tra Rinascimento ed Illuminismo e sulla rivoluzione scientifica. Ricordiamo tra l'altro: "I filosofi e le macchine" (Feltrinelli), "La nascita della scienza moderna" (Laterza). Editi o riediti con il Mulino: "Clavis universalis" (1983), "Paragone degli ingegni moderni e postmoderni" (1988), "Il passato, la memoria, l'oblio" (1991, premio Viareggio 1992), "Un altro presente" (1999), "Francesco Bacone" (2004).



il Mulino

e-book

Paolo Rossi

Speranze

Indice

Premessa

I.

Senza speranze

II.

Smisurate speranze

III.

Ragionevoli speranze

Ringraziamenti

Ringrazio Enrico Bellone e Mirella Brini Savorelli per la loro attenta lettura, Beppino Bevilacqua e Daniela Steila ai quali mi sono rivolto per conoscere il preciso significato di termini ed espressioni tedeschi e russi, Andreina, Anna, Mario, Stefania, Martino e Paola che hanno letto il testo e mi hanno dato alcuni saggi consigli. Alessia Graziano della Società editrice il Mulino, che nel 1992 si è laureata con me a Firenze (*cum laude*), mi ha suggerito integrazioni e modifiche. Senza la sua gentile, tenace insistenza, non mi sarei mai deciso a mettere insieme queste pagine.

Premessa

Dies irae, dies illa
solvet saeculum in favilla
teste David cum Sibilla
Tommaso da Celano, 1190-1260?

Non sarebbe ora di rinunciare
alle grida di speranza o di
disperazione
dei profeti?

Norberto Bobbio, 1909-2004

1. Alle milleseicento pagine della traduzione italiana della monumentale, caotica opera di Ernst Bloch sul *Principio speranza* (pubblicata da Garzanti nel 2005) è premessa una introduzione che contiene un'accurata difesa dei progetti globali di costruzione della storia: «Il presunto tramonto delle speranze e delle utopie suggerisce domande ineludibili. È cioè lecito chiedersi se la fine di alcune speranze progettuali di tipo politico coincida con il dissolversi di qualsiasi tendenza “utopica”, o, ancora, se i nostri contemporanei hanno effettivamente smesso di desiderare e di formulare ipotesi sul proprio futuro». L'ultima parte della frase (quella che segue la parola *ancora*) mi pare non abbia alcun senso: desiderare qualcosa e formulare, a questo proposito, ipotesi riguardanti il futuro non ha, di per sé, nulla a che fare con la dimensione

utopica. Non è affatto vero che se, oggi in Italia, desidero comprarmi una casa e costruisco ipotesi sul mutuo da fare mi trovo, per questo, inserito in una dimensione utopica o in una filosofia della storia. Con trappole filosofiche simili a questa, quando ero giovane, avremmo tutti dovuto ritrovarci, senza mai averlo saputo, seguaci dell'Attualismo di Giovanni Gentile.

In quelle stesse pagine ho anche trovato scritto: «Con le rivoluzioni moderne (che spostano il paradiso nel tempo futuro, facendolo discendere dalle vette dell'eterno) la speranza teologica si è mutata in progetto umanamente ragionevole, concepibile e praticabile». La mia distanza dalle tesi presenti in quella introduzione è ancora cresciuta. Se c'è qualcosa della quale mi sembra si possa oggi essere sicuri essa è la seguente: quello "spostamento" dalla teologia alla storia è stato un clamoroso, irrimediabile fallimento. I paradisi del futuro non solo non si sono realizzati, ma quel tipo di speranza ha dato luogo a progetti non ragionevoli e resi praticabili mediante l'uso sistematico della violenza. Credere che progetti ragionevoli e praticabili possano nascere sulla base di uno "spostamento" dalla teologia ad una filosofia della storia (o addirittura ad una scienza della storia) è stata la pericolosa, fallimentare, sanguinosa illusione del Novecento.

Per ribadire questa tesi ben nota, ma di fatto tenuta in scarsa considerazione nei dibattiti di filosofia e di politica, ho accettato l'invito a scrivere un piccolo libro intitolato *Speranze* di meno di 150.000 battute (ovvero 50 delle mie cartelle). È suddiviso in tre capitoli. Nel primo, che è intitolato *Senza speranze*, si parla della letteratura apocalittica, delle previsioni catastrofiche fallite, della fine dell'Occidente, del masochismo degli intellettuali,

dell'impellente bisogno, che molti di loro manifestano, di “uscire dall'Occidente”. Nel secondo, che è intitolato *Smisurate speranze*, si parla degli immaginari paradisi collocati in un altrove geografico, delle aspettative eccessive, del mito dell'uomo nuovo, dell'utopismo come ideologia diffusa, della recente crescita di un aggressivo Superumanesimo. Nel terzo, intitolato *Ragionevoli speranze*, si riprende un'idea già espressa nell'anno del Signore 1620: possiamo elencare alcune «ragioni che possono preservarci dalla disperazione»? Si elencano alcune di queste ragioni. Infine ci si domanda: è vero che gli esseri umani possono accontentarsi di speranze ragionevoli? Su questo tema si fanno riferimenti (talora espliciti, talora impliciti) ad Averroè, a Pietro Pomponazzi, a Giacomo Leopardi, a Sigmund Freud.

2. All'immagine della filosofia come dialogo, disputa, discussione si è sempre contrapposta – fin dalle origini del pensiero europeo – una differente immagine del sapere: come iniziazione, come rivelazione, come un essere vicino agli dèi, come un ascoltare voci inaccessibili, come un patrimonio che solo pochi possono attingere. Empedocle prometteva la sconfitta della vecchiaia e il dominio sulle tempeste, vestiva di porpora, e i suoi discepoli sacrificarono a lui come a un dio, dopo che era morto nel fulgore di una luce celeste. Socrate era quasi brutto, aveva il naso schiacciato, vestiva come tutti, si aggirava per le piazze attaccando discorso con amici e passanti, ponendo domande comprensibili e in apparenza banali, affrontando problemi capaci di suscitare l'interesse di ogni essere umano. Come tutti sanno, quelle domande, a lungo andare, apparvero pericolose.

Questa contrapposizione è ancora in mezzo a noi.

Antonio Gnoli e Franco Volpi (che è il miglior conoscitore e il più acceso propagandista del verbo heideggeriano in Italia) hanno scritto un libretto intitolato *L'ultimo sciamano*, ove si parla, in riferimento all'ultimo Heidegger, di «una visione ispirata, un atteggiamento sciamanico o stregonesco che vorrebbe restituire al mondo il suo originario incanto», di un pensiero «che si apre alla dimensione del sacro e del divino, e che promette salvezza prima ancora che verità». Heidegger si sentiva affidatario di una missione e custode di un mistero di cui lui soltanto sembrava possedere la chiave. Per lui la via che porta alla verità «non è accessibile a tutti gli uomini di buona volontà» e la verità, l'Essere, erano per lui qualcosa che «ama nascondersi», qualcosa per sua natura «segreto»; che non può essere raggiunto mediante il pensiero logico-discorsivo, ma solo intravisto o intuito^[1]. Maurizio Ferraris ha parlato della filosofia di Heidegger come di una «transizione dalla fenomenologia all'occultismo»^[2]. Cosa aveva detto di diverso Jeanne Hersch, una delle scolare affascinate dal Grande Maestro rievocando le lezioni heideggeriane del 1933? «Nei suoi corsi e seminari del 1933, così come durante il colloquio di Cerisy-la-Salle organizzato attorno a lui dopo la guerra, ho sempre avuto la stessa impressione: egli non ama la verità. Cerca sì qualcosa, e qualcosa di molto profondo, ma non è la verità. Fa ricorso a formule esorcistiche, come se volesse far risalire da sotto terra i vapori dell'essere. Ripete liturgicamente queste formule. Non rivela la profondità. La suscita. Non propone il suo pensiero al pensiero degli altri. Lo impone e l'imposizione del suo pensiero è più importante del suo contenuto... C'è del religioso, lì dentro, del mistico, c'è del pathos, dello psicologico, del teologico; ma subito l'autore ci assicura che non v'è nulla di tutto

questo e che si è capito male»[3].

A differenza di Heidegger, ma nel suo stesso secolo, Bertrand Russell credeva che la filosofia potesse anche aiutare le persone a vivere meglio, scrisse raffinate opere di logica e di filosofia di ardua lettura e anche una grande quantità di testi che si rivolgevano in modo chiaro e diretto ai suoi contemporanei non-filosofi. Si fece arrestare per pacifismo. I suoi libri cercavano di cambiare i modi di pensare e di vivere non dei filosofi e dei professori universitari, ma delle donne e degli uomini del suo tempo: quelli che si arrabattano nella quotidianità, che non sono in grado di *veramente pensare* (dato che secondo Heidegger si può davvero pensare solo in tedesco e in greco), che (sempre sulla base delle verità enunciate dallo sciamano Heidegger) sono per sempre confinati nel mondo della chiacchiera e che tuttavia, di tanto in tanto, sono costretti a scelte decisive, che implicano “visioni del mondo”, a decidere (per esempio) di continuare a combattere anche da soli, dopo che Hitler ha conquistato l'Europa o di cominciare a combattere invece di scappare a nascondersi.

3. I filosofi che vanno per la maggiore, in Italia e fuori, sono, da molto tempo, quelli che sdottoreggiano sulla storia universale, sul destino della civiltà, sul senso della tecnica in generale, sul globale significato del sapere scientifico, quelli che sanno come e quando sono cominciati i nostri guai e dove inevitabilmente andremo a finire. Quelli che parlano con sicurezza, a volte con sicumera, del Futuro come un Paradiso o come un Inferno. Ma non mi faccio illusioni. Credo che gli sciamani travestiti da filosofi o i pensatori per metà filosofi e per metà sciamani continueranno a godere di un ampio spazio nella cultura. Vedo inoltre che la specie sciamanica o

semisciamanica si è, negli ultimi decenni, grandemente diffusa e rafforzata ed ha addirittura iniziato la pacifica invasione dell'unico Impero sopravvissuto nel secondo millennio. Anche nel variopinto e affascinante mondo della filosofia accadono infatti cose imprevedute e crollano partizioni e dicotomie che funzionavano (anche all'interno del mondo accademico) come muri invalicabili: filosofie analitiche e filosofie metafisiche; discorsi scientifici e discorsi retorici; solutori di problemi e ricercatori di problemi; lettori solo in tedesco e lettori solo in inglese; persone che consideravano la logica di Hegel la costruzione di un fanatico e persone che identificavano il pragmatismo con una specie di sottopensiero adatto ai "bambinoni" del Nuovo Mondo; studiosi che consideravano i neoempiristi come tecnocrati disoccupati e studiosi che vedevano nei pensatori metafisici solo dei poeti e dei musicisti falliti. Oggi le carte si sono grandemente rimescolate e nei dipartimenti di Filosofia del centro dell'Impero, un tempo dominati dalla Filosofia Finalmente Scientifica, trovano sempre più largo ascolto i seguaci di Nietzsche, Heidegger, Foucault.

Forse dovremmo imparare a capire quello che Karl Löwith, allievo dello sciamano Heidegger, ma più tardi strenuo oppositore della sua visione del mondo, dichiarò nel 1940, dal suo esilio, di aver finalmente capito: «Ho capito che le soluzioni "radicali" non sono affatto soluzioni, ma soltanto ciechi irrigidimenti che fanno di necessità virtù e semplificano la vita. Ma la vita e la convivenza tra gli uomini e tra i popoli non sono tali da poter essere realizzate senza pazienza e indulgenza, scepse e rassegnazione, ossia senza quelle virtù che il tedesco di oggi rinnega giudicandole antieristiche, perché non ha alcun senso della caducità di tutte le vicende umane»^[4].

Abbiamo lasciato alle spalle, nella nostra Europa, un secolo che ha visto crescere le speranze di vita, nel quale la medicina e la scienza hanno fatto progressi spettacolosi, la vita di un numero grandissimo di donne, uomini, bambini è per la prima volta diventata degna di essere vissuta. Nella seconda metà del secolo l'Europa ha anche cessato di essere teatro di guerre e il sogno dei primi europeisti non sembra più disperatamente lontano. Ma il secolo, come tutti sanno, è stato anche pieno di guerre, di violenza, di indicibili, indimenticabili orrori. L'Europa (non bisogna mai dimenticarlo) è riuscita ad unirsi anche perché finalmente sopraffatta dalla nausea per le innumerevoli guerre che l'hanno insanguinata. Un secolo pieno di conquiste e di sangue innocente. Come i nostri vicini e lontani antenati, come sempre è avvenuto da quando abbiamo imparato ad accendere un fuoco, continuiamo ad oscillare, in una situazione di incertezza, tra la speranza e la disperazione.

Penso che dopo una montagna di errori compiuti, sia davvero giunta l'ora di abbandonare i profeti (anche quelli travestiti da filosofi) al loro destino. A differenza di coloro che credono nel Progresso, nel Futuro Radioso, nel Sole dell'Avvenire, nell'Avvento della Verità, anche a differenza di coloro che riscrivono il Libro dell'Apocalisse e profetizzano un immane Futuro Catastrofico, penso che si possano soltanto *raccontare storie* e che *La Storia* (vale a dire il senso della storia, la sua struttura, la sua direzione) ci sia e ci sia sempre stata preclusa. Che la storia possa essere interpretata e illuminata dalla filosofia, che la storia venga pensata come un Destino, è stata la Grande Illusione del Novecento, nata dal bisogno di tamponare con una nuova mitologia il vuoto lasciato dalla crisi della religione e di rispondere ad una nostalgia dell'Assoluto. Ritengo anche che le illusioni (come teorizzò Sigmund

Freud) abbiano ancora davanti un avvenire e che questo avvenire sia assai più lungo di quanto egli, negli anni Venti del Novecento, non fosse portato a pensare.

4. Capire è difficile. Richiede tempo e acquisizione di conoscenze e pazienza. Proporre rimedi o costruire programmi è ancora più difficile: richiede tempo e pazienza e immaginazione e creatività e capacità di far convergere su un punto l'opinione di molti. Manifestare indignazione è invece molto facile.

L'indignazione, nella cultura della Sinistra, era stata inserita in una scienza della storia. Marx aveva scritto l'elogio della borghesia e aveva mostrato il cammino: bisognava cogliere il senso dei fatti, individuare le linee di tendenza, agire sulla base della conoscenza, cogliere il momento giusto. Indignarsi invece di capire era poco elegante, era roba da socialisti umanitari o da moralisti astratti o da anime belle. Ma ora l'Impero è caduto, la teoria fa acqua da tutte le parti, alcuni miliardi di persone vivono in un regime politicamente comunista ed economicamente capitalistico e la stragrande maggioranza degli abitanti della Terra (salvo i nostalgici della falce e martello e della salma di Lenin) hanno finalmente capito che non si può ridurre la Storia a Scienza. In questo contesto, indignarsi sembra l'unica cosa che gli intellettuali sappiano fare. Quando non si dedicano a questa poco fertile attività, coltivano l'arte della predica apocalittica. Nei momenti di sconforto mi viene da pensare che non avesse poi tutti i torti Marshall McLuhan quando scriveva che l'indignazione morale è la strategia adatta per rivestire di dignità un imbecille.

Io credo che stiano ancora davanti a noi, come ideali mete da raggiungere, le "virtù" elencate da Löwith.

Guardando le cose da questo punto di vista, davvero la meta non sembra vicina perché pazienza, prudenza, scepsti, accettazione dei limiti, rifiuto del modo di ragionare per dicotomie e della tentazione del tutto o niente sembra siano, per noi italiani, le cose più difficili da imparare. Sono quasi tentato di disperare perché abbiamo ancora davanti un lungo, molto lungo cammino.

Il retroterra di queste pagine è costituito da quanto ho scritto, vent'anni fa, nel libro (pubblicato dal Mulino) intitolato *Paragone degli ingegni moderni e postmoderni* (ne è in corso una nuova edizione ampliata). Ho passato la vita scrivendo libri e saggi di storia delle idee attorno a quattro argomenti: il rapporto magia/scienza fra Cinquecento e Seicento e l'emergere, in Europa, della nuova scienza e di una nuova valutazione della tecnica e degli strumenti; le arti della memoria, il loro intreccio con la tradizione dell'arte combinatoria di Raimondo Lullo e con i progetti di lingue universali dalla fine del Trecento fino a Leibniz; la cosiddetta "scoperta del tempo profondo" fra Cinquecento e Settecento ovvero la distruzione dell'idea che la natura e l'uomo siano stati creati insieme ed abbiano di conseguenza la stessa età; il pensiero di Giambattista Vico, mai come oggi presente nella cultura, a dimostrazione del fatto che la grandezza dei filosofi non ha necessariamente a che fare con il loro "aggiornamento". Ho cercato di entrare dentro le strutture concettuali del passato identificato con «un altro presente» e di comunicare il sapore dei dibattiti e delle polemiche dai quali sono faticosamente emerse le idee che oggi definiamo come «nostre». Ho sempre rifiutato, come una forma di *fiction*, l'approccio di quegli autori che partono da un'idea correntemente accettata, vanno all'indietro verso la sua fonte e, minimizzando ogni tipo di opposizione ad essa, ci

presentano una storia «coerente» del suo trionfo. Ogni storia umana è piena di difficoltà e di incoerenze. Non mi sono mai preoccupato molto di stabilire se il mio lavoro era o no qualificabile come «filosofico» ed ho sempre tentato di adeguarmi ad una convinzione espressa da Jean Améry: «la profondità del pensiero non ha mai rischiarato il mondo; è la chiarezza di pensiero a penetrarlo più profondamente»^[5].

[1] A. Gnoli e F. Volpi, *L'ultimo sciamano. Conversazioni su Heidegger*, Milano, Bompiani, 2006, pp. 8-9. Ho polemicamente commentato le tesi di Franco Volpi nel saggio *Retrocesso a sciamano*, in «Rivista di filosofia», XCIX, 2008, pp. 81-104.

[2] M. Ferraris, *Fenomenologia e occultismo*, in G. Vattimo (a cura di), *Filosofia '88*, Roma-Bari, Laterza, 1989, pp. 186, 188. Il saggio è stato poi rifiuto nel volume dello stesso Ferraris, *La filosofia e lo spirito vivente*, Roma-Bari, Laterza, 1991.

[3] J. Hersch, *Les enjeux du débat autour de Heidegger*, in «Commentaire», 42, 1988, p. 479. Altre indicazioni in Rossi, *Retrocesso a sciamano*, cit.

[4] K. Löwith, *La mia vita in Germania*, Milano, Il Saggiatore, 1988, p. 51.

[5] J. Améry, *Intellettuale a Auschwitz*, Torino, Bollati Boringhieri, 1987, p. 20.

Senza speranze

Dove si parla della letteratura apocalittica, delle previsioni catastrofiche dubbie o fallite, del rifiuto dell'incertezza, del masochismo degli intellettuali, della fine dell'Occidente e del prepotente bisogno di uscirne.

1. Decenni di apocalissi annunciate

Le idee si diffondono come le epidemie, hanno circolazioni misteriose, vanno spesso a finire in luoghi del tutto imprevedibili, penetrano nei cervelli sia molto lentamente (scrostando piano piano strati successivi di pregiudizi) sia all'improvviso, configurandosi come subitanee illuminazioni. Spesso si trasformano in modi di pensare, danno luogo a comportamenti, possono addirittura diventare pietre e, qualche volta, anche proiettili di piombo.

È vero – come tutti ripetono – che gli adolescenti, all'inizio del terzo millennio, sono sfiduciati, non si aspettano molto dal futuro, non manifestano le vivaci passioni politiche e gli entusiasmi spesso poco controllati di molti fra i loro cinquantenni genitori. È indubbio che leggono pochissimo, ma è altrettanto indubbio che una grandissima quantità di articoli di giornale, libri, prediche televisive di natura varia, testi circolanti su Internet sono

strapieni da molti decenni di previsioni catastrofiche, di annunci dell'Apocalisse, di discorsi sulla fine imminente, di sermoni che trattano della fine di ogni forma di vita e di civiltà, della scomparsa di ogni e qualunque possibile, anche tenue e pallida speranza. Scelgo a caso fra titoli di libri usciti in Italia dopo il 1990: *Catastrofi*, *Il principio disperazione*, *Sull'orlo dell'abisso*, *Progresso e catastrofe*, *Nuovi rischi*, *vecchie paure*, *Le nuove paure*...

2. Profezie fasulle

Giornalisti di grido si abbandonano volentieri alla filosofia. Su «la Repubblica» del 5 aprile 2008 Piero Ottone ha ribadito la sua ammirazione per Oswald Spengler (che pubblicò nel 1918 *Il tramonto dell'Occidente*). Ottone aveva ripreso quel celebre titolo pubblicando da Mondadori, nel 1994, *Il tramonto della nostra civiltà*. Quel tramonto si presentava ad Ottone come un lungo, estenuante autunno: da vivere, pacati e rilassati, in una comoda poltrona. Ora sembra meno rilassato: vede nell'Occidente assenza di slancio propulsivo, ritiene che il nostro destino sia quello di essere sopraffatti da popoli che, invece di aggredirci, fanno meglio di noi quello che hanno imparato da noi, e sono più vitali, più disposti a fare sacrifici e a fare più figli di noi occidentali. Perché un'ipotesi che (almeno guardando alle scuole e alle università italiane) appare una preoccupazione ragionevole, viene collocata sotto il segno della filosofia di Spengler, fondata sulle impegnative categorie del destino e della inesorabile necessità che domina la storia del mondo? Per avanzare ipotesi su un vicino futuro c'era bisogno di richiamarsi a vere e proprie profezie? Oppure è vera l'ipotesi che il profetismo fa parte della cultura alta, è entrato (oltre che nei modi di pensare) nella filosofia e nella politica?

Ottone è dotato di eleganza e di senso della misura, e si guarda bene dal formulare previsioni su un remoto futuro. E fa bene, perché la grande maggioranza dei testi apocalittici che fanno riferimento ai tempi lunghi inesorabilmente diventano, dopo appena qualche decennio, libri umoristici. Per rendersene conto, basta provare a rileggere oggi un libro, intitolato *Il Medioevo prossimo venturo* dell'ingegnere elettronico Roberto Vacca pubblicato da Mondadori nel 1971. L'autore era allora fermamente convinto che fossimo diventati molto più bravi dei nostri padri nell'effettuare «previsioni e pianificazioni» e aveva pertanto una inconcussa fede nelle capacità diagnostiche e programmatiche del sapere contemporaneo. Su così fragili basi, passava a descrivere, con ricchezza di dettagli, le ragioni dell'imminente, tragico crollo della civiltà. Progettava, con minuzia di particolari, bande clandestine che, come i monaci dell'ultimo Medioevo, avrebbero avuto il compito di preparare il Nuovo Rinascimento. Sarebbe stato opportuno, a suo parere, che i gruppi «conservatori di cultura» si dotassero di «sale, zucchero, alcool, punte di trapano, placchette widia, viteria in acciaio inossidabile, cavo di rame, munizioni per armi leggere». Anche per chi, come il sottoscritto, ha letto con passione molta fantascienza, qui c'è davvero poco da divertirsi. Perché, a differenza di quegli autori, Roberto Vacca fantastica con sussiego e scrive in uno stile piatto. Racconta le sue favolette con l'aria, signorilmente distaccata, di uno che «dice cose serie» perché «sta facendo scienza». Ha la delicatezza di avvertire i lettori che, su queste basi, si ritiene autorizzato a parlare «di un'era di mezzo che è solo agli inizi, mentre del Medioevo scorso non si cominciò a parlare prima che fosse finito». Solo quindici anni più tardi annuncia, con enfasi non minore,

gli albori di un nuovo, imminente Rinascimento^[1].

Un Nuovo Rinascimento ha forse mosso i suoi primi e non previsti passi in India e nella Corea del Sud, dopo che si era verificato il crollo di un Impero ed era iniziato il terrorismo su scala mondiale. Ma vale la pena di restare ancora un momento vicini alle profezie “scientifiche” dell’inizio degli anni Settanta. In un libro che conteneva il *Rapporto* scritto nel 1972 dal Massachusetts Institute of Technology per conto del Club di Roma (poi tradotto e pubblicato dalla Est Mondadori)^[2] un gruppo di autorevoli scienziati, dopo pagine e pagine di tabelle, grafici, statistiche, spiegazioni di che cosa è un modello ecc., informava lo sprovveduto e fiducioso lettore che saremmo rimasti senza petrolio nel 1992, senza mercurio e argento nel 1985, senza stagno nel 1987, senza zinco nel 1990, senza metano nel 1994, senza alluminio nel corso dell’anno 2003. Nel 1993 eravamo già rimasti senza rame e senza piombo e da un bel pezzo avevamo finito oro e mercurio. Che in quel famoso *Rapporto* sui limiti dello sviluppo, scritto da scienziati di fama, fossero contenute gigantesche bufale come quelle ora elencate è del tutto ignoto al grande pubblico, anche a coloro che leggono un giornale tutti i giorni. La ragione è molto semplice: i futurologi non si preoccupano molto delle possibili smentite. Esse arrivano, quando arrivano, a distanza di decenni o addirittura di secoli.

3. Gli esibizionisti dell’Apocalisse

Da moltissimo tempo (come è ben noto a tutti gli storici) le profezie hanno a che fare assai più con la disperazione che con la fiducia e Cassandra è (certo non per caso) la più popolare tra le profetesse. Gli intellettuali sembrano avere

una irresistibile vocazione ad additare stati di decadenza ambientale, politica, economica, morale. Amano di più la veste degli araldi della disperazione che quella degli annunciatori delle speranze. Oliver Bennett ha scritto un intero libro intitolato *Pessimismo culturale*^[3] per mostrare che essi collocano al centro della cultura termini come crollo, tramonto, decadenza, degenerazione, rovina, fine, disagio, nichilismo. Fanno parte di questa grande famiglia di concetti anche i molti termini che iniziano con “post”: chi parla del postmoderno dà infatti per scontato che una fine, più o meno drammatica, sia già avvenuta. È indubbiamente vero che a questa diffusione hanno contribuito le orribili tragedie e i terribili eventi della prima metà del Novecento, ma è anche vero, come sottolinea Bennett, che c'è ben poco, nelle idee novecentesche sulla decadenza e sul “suicidio” o sulla fine o sul tramonto della civiltà che non attinga largamente alle idee dei secoli precedenti e, in particolare, a quelle del secondo Ottocento. Max Weber aveva parlato di «una gelida, oscura e rigida notte polare» che attendeva l'umanità nel futuro e Friedrich Nietzsche aveva interpretato ogni anche vago accenno al progresso come una patetica farsa, impotente di fronte ai tumulti e alle tragedie della storia. Per spiegare le “decadenze” che investono l'ambiente, i valori, la cultura, la vita intellettuale, l'economia, la politica, Bennett fa principalmente ricorso alla psicologia clinica. Io credo invece che la forza o la presa del pessimismo sulle coscienze sia legata a tre differenti e non facilmente vincibili ragioni. Il pessimismo appare sempre (spesso a buon mercato) più nobile e profondo di una visione che fa appello alle ragioni della speranza. Moltissime persone ritengono che lagnarsi o lamentarsi abbia qualcosa a che fare con la cultura (sono, in genere, gli stessi che credono

che l'essere profondamente indignati e il proclamarsi "diversi" sia il più alto e l'unico modo possibile di fare politica). Infine (ma quest'ultima è solo una battuta), i pessimisti hanno sempre l'aria di essere degli ottimisti meglio informati.

4. Il clima e la politica: una ricetta per la scomparsa delle incertezze

Allarmismo e pessimismo cosmico indubbiamente prevalgono nei discorsi sul clima. Forse varrebbe la pena di affidare ad uno specialista in filologia lo studio di un confronto fra il testo originale del cosiddetto Protocollo di Kyoto e gli innumerevoli articoli che vennero pubblicati sui giornali subito dopo la sua diffusione. Che cosa delle discussioni che si svolgono fra gli specialisti arriva alle orecchie del pubblico? Come si formano o vengono formate le opinioni di cittadini che potranno essere chiamati a votare su temi che hanno a che fare con la scienza? Non molto tempo fa Franco Battaglia (su «il Giornale» dell'8 giugno 2001) ha giustamente richiamato l'attenzione sul fatto che un documento preparato dall'Ipcc (*Intergovernmental Panel on Climatic Change*) nel novembre del 1995 fu riscritto attraverso negoziati tra i funzionari di vari governi. Alle pagine dei giornali e alle orecchie dei politici e dei cittadini arrivò solo quel sommario che esclusivamente conteneva affermazioni «politicamente corrette». Quando accadono (e c'è da ritenere che accadano spesso) cose di questo genere, tutte le affermazioni sfumate e tutte le dichiarazioni di incertezza tendono a scomparire. Nel testo originario di quel documento si affermava che le future emissioni di gas serra «sono il prodotto di sistemi dinamici molto complessi, e che la loro evoluzione futura è enormemente incerta». Si riconosceva

anche che «ogni scenario include necessariamente elementi soggettivi ed è aperto a varie interpretazioni».

In un saggio intitolato *Mito e realtà dei cambiamenti climatici globali*⁴ Emilio Gerelli ha documentato con chiarezza la tecnica, oggi largamente diffusa, di una sollecitazione dei testi scientifici. La prima frase del sommario di un *Rapporto sul cambiamento climatico*, preparato, a richiesta della Casa Bianca, dalla US National Academy of Sciences, e diffuso nel giugno 2001, affermava con decisione che «i gas serra si accumulano nell'atmosfera terrestre a causa delle attività umane producendo un aumento della temperatura dell'aria e della superficie degli oceani». Arrivati verso la fine del *Rapporto*, ci si accorge che la recisa affermazione iniziale è in realtà soggetta a non poche incertezze. Vi si trova infatti scritto: «A causa del grande e ancora incerto livello delle variazioni naturali inerenti alla determinazione del clima e alle incertezze nella storia dei tempi e dei vari agenti responsabili (in particolare gli aerosoli) non può essere stabilito con certezza un legame causale tra l'accumulo dei gas serra nell'atmosfera e le variazioni osservate del clima durante il ventesimo secolo».

La Groenlandia venne colonizzata dai vichinghi fra il 985 e il 1300. *Green Land* vuol dire terra verde. I ghiacciai si erano ritirati e il mare penetrava in fiordi verdeggianti. In Inghilterra, fra il IX e il XIV secolo, si coltivava la vite. Queste, agli occhi di un geologo o di uno studioso del clima, sono vicende recenti. Prima che la Groenlandia verdeggiasse ci fu certamente un tempo nel quale la Groenlandia era, come o più di oggi, ricoperta di ghiaccio. La storia della Terra è infatti caratterizzata da ripetute ere glaciali durante le quali erano presenti calotte di ghiaccio

grandi come continenti. I ghiacciai si sono un tempo estesi fino all'attuale zona temperata ed avevano una estensione triplice rispetto a quella attuale. Nei lunghi periodi di tempo intercorrenti fra le ere glaciali i ghiacciai erano ridotti o assenti. «Le tracce della discontinua presenza dei ghiacciai sono state riconosciute infatti, nella successione di rocce e sedimenti che documentano la storia geologica, fino a oltre tre miliardi di anni dal presente»[5]. La Terra si è dunque più e più volte grandemente “riscaldata” e c'è chi ha richiamato l'attenzione sulla Piccola era glaciale e sulla connessa grande carestia del 1315-1321 nonché sui grandi caldi del Cinquecento, sui periodi nei quali «non piovette mai tanto che bagnasse una camisa»[6].

«L'attuale accentuata fase di contrazione glaciale – ha scritto Giuseppe Orombelli – non appare giustificata da sole cause naturali e può essere ritenuta forzata da cause umane»[7]. Per spiegare le oscillazioni glaciali secolari o pluridecennali «si ritiene che anche i modesti cambiamenti causati dall'uomo, sovrapponendosi alla variabilità naturale possano sortire risultati amplificati o comunque non facilmente prevedibili, con conseguenze ambientali negative». Tra coloro che sostengono questa tesi sono compresi, afferma Orombelli in un'intervista resa pubblica su «Scienzaonline», «il 90%, forse più, dei ricercatori che si occupano esplicitamente di questo argomento». Come sempre accade quando si manifestano divergenze entro le comunità scientifiche, alcuni si sono chiesti: esiste un qualche tipo di rapporto tra i finanziamenti alla ricerca e le tesi sostenute? Altri si sono spinti più avanti e si sono domandati: chi limitasse grandemente la portata dei cambiamenti provocati dall'uomo potrebbe oggi contare su finanziamenti? Forse è un caso, ma salvo poche eccezioni, coloro che limitano la portata dell'intervento umano non

appartengono al mondo dei meteorologi.

I più forti dissensi non provengono infatti dagli appartenenti alla comunità dei meteorologi. Nel 2001 un manifesto firmato tra molti altri da Franco Battaglia, Carlo Bernardini, Tullio Regge, Giorgio Salvini, Silvio Garattini collegava ad una cultura regressiva «l'attribuzione quasi esclusivamente alle attività antropiche di effetti, di per sé preoccupanti, sui cambiamenti climatici, da milioni di anni caratteristici del pianeta Terra»^[8].

Le dichiarazioni di incertezza danno un enorme fastidio a tutti coloro (e sono la maggioranza) che hanno bisogno di sentirsi sotto i piedi un saldo pavimento. Tra i più abili trasformatori delle ipotesi in certezze stanno indubbiamente i giornalisti e i politici di professione. Forti cambiamenti climatici sono caratteristici del pianeta Terra da alcuni milioni di anni. Si danno cambiamenti che si presentano come preoccupanti. Non è accertato che l'attività umana sia una delle più importanti cause di tali mutamenti. Non tutti fra coloro che si occupano del clima sono d'accordo su questo. Ma giornalisti della stampa e della televisione comunicano al grande pubblico previsioni di tipo catastrofico. Il 15 settembre del 2007, sul «Corriere della Sera», Franco Prodi, uno dei più noti climatologi italiani, ha energicamente protestato contro una conferenza sui cambiamenti climatici nella quale si era affermato (con inevitabile, allarmata eco sulla stampa) che la temperatura era aumentata in Italia quattro volte più che nel resto del pianeta. Era una bufala. Il contributo dell'uomo all'aumento della temperatura, affermava Prodi, è probabile. Ma quantificarlo è il vero problema.

«Ormai – ha scritto Guido Visconti – nello studio del clima la separazione fra scienza e politica non esiste

più»^[9]. Per convincersene basta leggere la postfazione scritta da Judith A. Layzer e William R. Moomaw al limpido ed equilibrato libro di Kerry Emanuel, *Piccola lezione sul clima*, dove si trova scritto: «Negli ultimi cinque anni tuttavia gli scienziati sono riusciti a sviluppare una solida linea di ricerca che rafforza la tesi del riscaldamento globale e scredita con determinazione la posizione contraria. Innanzitutto un consenso scientifico internazionale sempre più manifesto e più convinto dell'impatto umano sul clima globale ha reso assurde le affermazioni che volevano gli scienziati divisi»^[10].

Ci sono due argomenti che non emergono quasi mai nei discorsi sul clima: lo statuto scientifico delle scienze meteorologiche e le intricate connessioni fra scienza e politica. Il modo in cui questa connessione è venuta articolandosi ha spinto uno studioso come Guido Visconti ad abbandonare per un periodo le sue ricerche sull'ozono stratosferico e sulla chimica della troposfera per tentare di «rimettere sui binari» la quantità di informazioni sul clima che, «nella maggioranza dei casi, sono sbagliate o esagerate, ovvero esageratamente allarmistiche». Visconti rifiuta i toni combattivi, il radicalismo e la sicumera che caratterizzano una parte non irrilevante dei discorsi sul clima. Polemizza contro l'immagine di una scienza arrogante e molto saggiamente paragona l'attività del meteorologo a quella di un medico il quale, dopo l'anamnesi e la visita, formula un'ipotesi sugli esami da fare per decidere una diagnosi e una cura. Pensa che nelle scienze atmosferiche i dati e le prove siano scarsi e che in alcuni casi le teorie siano inesistenti o incomplete, certo incapaci di trasformarsi in previsioni. Ritene che non si sia ancora trovata una risposta sicura alla seguente domanda: è vero che il caldo del 2003 è dovuto al fatto che l'uomo ha

fatto salire il livello dei gas serra negli ultimi 150 anni? Sottolinea la faciloneria di coloro che sorvolano sull'assenza di modelli o teorie capaci di spiegare la ricchezza dei dati che deriva dai carotaggi profondi di ghiacci e sedimenti oceanici e tuttavia «giurano sulla validità delle previsioni sul futuro del clima della Terra». Visconti prende con forza le distanze da quella che definisce «la totale assenza di scrupoli di una classe scientifica che sembra essere molto più attenta a mantenere in piedi una fonte di finanziamento, che al problema se il metodo di indagine sia corretto». Non è ottimista sul futuro della Terra, ma ha idee chiare sulle previsioni climatiche dei nostri anni: «Qualcuno le ha paragonate alla lettura della mano di una chiromante che si aiuti con il computer: in realtà non siamo molto lontani da questo»^[11].

5. Intellettuali e masochismo

È indubbio che il pessimismo e la predicazione di un'imminente Apocalisse "pagano" e rendono popolari. Gli intellettuali hanno inoltre una forte propensione per l'oltrepassamento, e l'ineffabile. Sono stati e sono spesso propensi a ritenere che le istituzioni delle società nelle quali vivono siano al servizio delle forze del male. Per questo spesso ammirano e propagandano regimi politici capaci delle peggiori nefandezze e manifestano disgusto per il mondo entro il quale il destino li ha (per loro fortuna, ma con grande e nobilmente sofferta loro insoddisfazione) collocati.

È impossibile, a questo punto, non far riferimento alle largamente studiate tendenze masochistiche presenti nel mondo degli intellettuali. Si esprimono nei modi più

diversi. Anche chi non pensa certamente all'Occidente come ad una incarnazione del male può improvvisamente manifestare una sconfinata, quasi mistica ammirazione per chi intende distruggerlo. Pietro Citati ha per esempio scritto che Osama Bin Laden e i suoi compagni «posseggono un genio della politica come oggi nessuno al mondo. Hanno una grandiosa immaginazione, una ferrea volontà, un'estrema lucidità razionale, un'intuizione potentemente semplificatrice delle cose, una spaventosa audacia intellettuale». Qui siamo al livello di una sindrome di Stoccolma anticipata o addirittura cronica. Come ha notato Riccardo Chiaberge, in una breve, lucidamente corrosiva nota, la letteratura può giocare tiri mancini: a forza di frequentare il Sublime, si possono scambiare gli Osama per Demoni alla Dostoevskij e (come accade nei giorni del rapimento Moro ad un cattivo maestro) una potenza messa in atto da geometri con una «geometrica potenza»^[12].

Varrebbe la pena di raccogliere, su questo terreno, una serie di eccitate, quasi incredibili affermazioni. Un altro esempio: Guido Ceronetti^[13] parlò della follia di chi aveva costruito «quelle sciagurate torri gemelle» affermando che il pensiero di ricostruirle è «della stessa natura tenebrosa del progetto terroristico che le ha abbattute». Chiuse in bellezza questi nobili pensamenti paragonando l'Europa, assediata dal fondamentalismo, a «uno smisurato sedere in attesa di un'adequata supposta».

Due giorni dopo che avevo scritto queste righe è arrivato sul mio tavolo un libro di Pascal Bruckner intitolato *La tirannia della penitenza. Saggio sul masochismo occidentale*^[14], che affronta, in modo brillante, il motivo ricorrente della autoflagellazione. E cita da Louis Aragon: «Mondo

occidentale, sei condannato a morte... Siamo coloro che porgeranno sempre la mano al nemico». Bruckner, nato nel 1948, allievo di Roland Barthes, teorico della liberazione sessuale, parigino doc e gauchista della prima ora mette una tesi forte al centro del suo libro. Negli odierni europei sono presenti, non più nascosti, una spinta all'autofustigazione e un assenso alla servitù, una invincibile tendenza al masochismo. Per gli europei esistere significa scusarsi e l'Europa, fiera di battersi il petto con ostentazione, «rivendica per sé il monopolio universale e apostolico della barbarie». Quando lo spirito critico si rivolta contro se stesso, tende a divorarsi in una sorta di autocannibalismo. Tuttavia, ci ricorda saggiamente, pensarsi come il re dell'infamia significa collocarsi al punto più alto della storia. Come ha spiegato Freud, il masochismo non è altro che sadismo rovesciato, desiderio di dominio rivolto contro se stessi: l'Europa si crede (e si vanta) all'origine di tutti i mali che affliggono il genere umano ed esibisce la sua malvagità come altri le proprie decorazioni. L'autore ricorda spesso che l'antioccidentalismo ha, in Occidente, una salda e nobile tradizione che inizia nel Cinquecento, dopo le scoperte americane, e giunge sino a Sartre ed oltre.

6. Promesse e minacce dell'antropologia

Come la stragrande maggioranza dei filosofi parigini, Bruckner legge probabilmente solo libri in anglofrancese. Forse non immagina che la sua polemica non è una invenzione recentissima. Io credo che ciò che rende ancora attuali tante pagine di Ernesto De Martino sia anche la sua vigorosa polemica contro quelle che egli, dopo aver illustrato le «promesse», chiamava le «minacce» dell'etnologia. La utilizzazione delle categorie

dell'esistenzialismo e della fenomenologia, l'interesse, che fu fortissimo, per la psicopatologia, l'incidenza dei testi di Heidegger e di Jaspers, la lettura di Mircea Eliade e di Lévi-Strauss: tutto ciò non valse mai a distogliere De Martino da una sua tesi di fondo. Quella secondo la quale l'esperienza della diversità o della comprensione (fosse quella del primitivo o dello psicotico) non può coincidere in nessun caso con una masochistica rinuncia. «Senza un impegno per il senso della nostra storia, è vano tentare di comprendere il senso della storia degli altri, né mai potrà accadere che intenderemo meglio chi siamo ponendoci da apolidi di fronte ad altre civiltà, indefinitamente disponibili per qualsiasi patria che ci possa sedurre. La verità è che l'Occidente ha orientato il suo scegliere verso i poteri della consapevolezza, della persuasione, del prestigio morale, della poesia, della scienza, della vita democratica, del simbolismo civile». Agli occhi di De Martino la tesi che «la cultura abbia origine umana e abbia destinazione umana non era una fra le tante tesi possibili sulla cultura e sulle istituzioni». Qualunque sistema di scelte culturali ci stia di fronte – concludeva – «cade integralmente nella sfera di questa nostra scelta». Quelle che De Martino chiamava le «minacce dell'etnologia» si sono – nei decenni successivi alla sua morte – paurosamente ingigantite. Come egli fortemente temeva, il discorso sulle civiltà altre si è molto spesso trasformato in «un frivolo défilé di modelli culturali sospinti sulla passerella della scienza da un frigido apolide in funzione di antropologo infinitamente disponibile verso i possibili gusti culturali»^[15].

Non erano queste le idee che resero popolare De Martino nel corso degli anni Sessanta e Settanta del Novecento. Gli entusiasmi di alcune femministe e di non pochi esponenti del Sessantotto per il mondo magico le rendevano del tutto

inattuali. Quando uscì, nel 1973, una nuova edizione de *Il mondo magico* l'editore sentì il bisogno di affidare a Cesare Cases il compito di una introduzione. Cases aveva dedicato una consistente fetta del suo caustico ingegno ad analizzare da posizioni di sinistra (che più di sinistra non si può) autori collocati ad una destra così estrema (che più di destra non si può). Un'altra, non irrilevante fetta della sua attività, alla fine degli anni Cinquanta, l'aveva dedicata a difendere la purezza del marxismo come "concezione del mondo", a polemizzare contro Giulio Preti, contro il neoempirismo e contro quelle che (nel militaresco linguaggio allora in uso tra i progressisti) egli definiva «le sue infiltrazioni nello schieramento di sinistra».

Nella sua introduzione, Cases – difensore di un marxismo puro contro le infiltrazioni e gli annacquamenti – era soprattutto preoccupato di indicare i limiti ovvero i difetti della posizione di De Martino. Letto con gli occhiali paleomarxisti di Cases, quel libro aveva un difetto imperdonabile: non era abbastanza antioccidentale. Nella introduzione compaiono, concepite come rimproveri o obiezioni a De Martino, le seguenti espressioni: «la civiltà occidentale non è contestata nelle sue strutture, ma nella mancanza di consapevolezza della loro genesi»; per De Martino «le assise della civiltà occidentale restano ovvie, e non se ne contesta l'essenza, bensì soltanto la boria»; De Martino rinvia «alle non consumate energie plasmatiche della civiltà occidentale» ed ha in essa «troppa fiducia»; considera infine «la ragione occidentale come un dato». Anticipando gli odierni, globali rifiuti di Asor Rosa, suscitando l'interesse dei seguaci di Evola che, dall'estrema destra, l'essenza dell'Occidente la avevano già negata da un pezzo, Cases sosteneva: che la civiltà occidentale va contestata sia nelle sue strutture sia nella sua essenza; che

essa ha del tutto consumato le sue energie plasmatrici; che è ridotta a pura e semplice negatività. La liberazione dell'uomo consisteva pertanto nello «scrollarsi dalle spalle la civiltà occidentale». Che qualcuno potesse scrollarsi dalle spalle la civiltà nella quale «è nato e cresciuto», è precisamente l'esatto contrario della posizione che De Martino aveva difeso e sostenuto, come si suol dire, con le unghie e coi denti, nel corso del suo lungo cammino intellettuale.

Agli occhi degli zdanovisti (ovvero dei seguaci dell'implacabile e ottuso censore sovietico Andrej Aleksandrovic Zdanov) che presumevano di sapere che cosa è giusto e cosa è sbagliato e intendevano orientare ogni possibile scelta culturale, De Martino era un irrazionalista o, come minimo, uno studioso che maneggiava con disinvoltura eccessiva testi e autori ambigui o pericolosi che era meglio non pubblicare e doveroso non diffondere; agli occhi di coloro che, nei decenni seguenti, hanno tentato di farne un compagno di strada di Adorno e della *Dialettica dell'Illuminismo*, ogni dichiarazione di fedeltà ai valori della ragione è, da parte di De Martino, solo un tentativo, più o meno maldestro, di «rompere l'isolamento ricorrendo a coperture che gli consentano di usare strumenti irrazionalistici, senza essere considerato un irrazionalista»^[16]. Usando metodi inquisitori (del tipo «dice una cosa, ma non la sta pensando veramente») si distrugge proprio lo spazio che De Martino si era faticosamente costruito; lo si processa per il delitto di una presunta incoerenza. Per De Martino l'ambiguità era non in noi, ma nelle cose. Il mondo magico sta dietro di noi, ma è anche dentro di noi, ci è sempre vicino come una alternativa, una tentazione, una via di fuga. La magia ha a che fare con il narcisismo e forse quel

“sempre” potrebbe anche voler dire “per sempre”.

7. Uscire dall'Occidente

Il problema principale di molti intellettuali italiani di sinistra (di quella detta radicale o alternativa) sembra sia quello di uscire dall'Occidente. Il modo scelto da Alberto Asor Rosa per effettuare questa non facile operazione è quanto di più raffinato e sofisticato si possa immaginare. Un conto sono i toni apocalittici, i vaghi richiami ai testi e un altro conto è una *full immersion* nel testo dell'Apocalisse di Giovanni. Per non lasciare il benché minimo dubbio sulla sua piena e totale, quasi professionale appartenenza alla superaffollata categoria dei Teorici e Preannunciatori della Fine, Asor Rosa ci racconta di essere stato dapprima colpito più da una impressionante contiguità di immagini che da una vera e propria analogia di tematiche, di aver confermato con una nuova lettura il senso della riscoperta (che era inizialmente un senso “riposto”) e di aver quindi prodotto un testo che gli avrebbe addirittura consentito «di mettere in reciproca relazione un piano temporale ed uno extratemporale della riflessione, che in genere procedono separati e incomunicabili». Probabilmente convinto di aver in tal modo compiutamente realizzato il sogno invano sognato da Hegel, Asor Rosa chiarisce anche che il suo ricorso ai testi sacri ha risposto al bisogno di «riempire la nuda, empirica, quotidiana e spesso squallida frequentazione della storia con qualche prospettiva meno precaria e transitoria di quelle con cui ci trastulliamo ogni giorno»^[17].

Di precari trastulli con faccende transitorie, Asor Rosa doveva essere davvero stanchissimo. Nel 1992 dichiara infatti 1) di non avere «una personale vocazione ad una

scrittura apocalittica»; 2) di non voler «favorire una ripresa» di quel genere letterario. Tuttavia, esattamente dieci anni dopo, riprende quel *genere* e scrive un altro libro intitolato *La guerra. Sulle forme attuali della convivenza umana*^[18], all'interno del quale reinserisce il testo del precedente ragionamento e si confronta ancora un volta con l'Apocalisse. Quando il discorso «quotidiano e normale appare sempre meno adeguato al bisogno», Asor Rosa ci fa sapere di sentire un brontolio continuo, una sorta di rumore di fondo, una voce antica che è per lui il testo dell'Apocalisse di Giovanni^[19]. Travolto dal brontolio, Asor Rosa non cura abbastanza la coerenza delle sue affermazioni: a metà di pagina 12 perentoriamente afferma: «non voglio insegnare a nessuno come comportarsi», all'inizio di pagina 13 dichiara di «proporre una nuova etica, o meglio un nuovo principio di responsabilità» del discorso pubblico. A pagina 159 è assai esplicito: «non essendo mai stato pacifista per principio, la guerra in sé non m'indigna». Ciò che lo indigna non è la guerra, ma il massacro ovvero la guerra condotta da chi è militarmente superiore verso chi è meno armato e meno preparato al combattimento. Il capitolo *Macellai bene organizzati* introduce la distinzione fra macellai e militari e certo non importa che io qui spieghi con quale dei due gruppi Asor Rosa identifichi i soldati americani. In queste pagine – di quelle che un tempo si definivano mirabilmente scritte – riemerge con forza il tema della guerra cavalleresca: quella che va combattuta ad armi pari.

Scrisse Norberto Bobbio: «Fuori dall'Occidente. Ma per andare dove?». E continuava: si possono mettere in luce soltanto gli aspetti negativi di una civiltà entro la quale è stata non solo progettata, ma anche, se pure imperfettamente, attuata una società aperta e pluralistica

nella quale è possibile risolvere i contrasti senza ricorso alla violenza? Se è vero che la storia non si fa con i se, è altrettanto vero che non si fa con gli aut-aut. Inoltre la formula *uscire dall'Occidente* non serve a nulla. Così come non serve a nulla il richiamo di Asor Rosa ad una «riforma interiore». L'atteggiamento apocalittico non vede altra via d'uscita che il trionfo di tutto il Male o il trionfo di tutto il Bene. La storia è invece un intreccio di bene e di male o, peggio, di atti che vengono giudicati da alcuni buoni, da altri malvagi. Non sarebbe ora di rinunciare alle grida di speranza o di disperazione dei profeti?^[20]

Che la storia sia un intreccio di bene e di male – afferma Asor Rosa nella sua risposta – è «esattamente quanto io sostengo nel corso di tutto il libro». Per dimostrarlo, cita un passo della pagina 95: «Finché il conflitto fra Bene e Male si svolge sul piano *relativo* della storia umana, e dunque Bene e Male sono anch'essi, nei rispettivi domini, relativi, fra di essi si stabilisce un'altrettanto relativa interdipendenza da cui ci si deve rassegnare a non uscire mai». Ma ora – questa è la tesi centrale del libro – siamo fuori da quel piano relativo. «È l'assolutizzazione del conflitto (prosegue) che si sviluppa dalla assolutizzazione dei principi contrapposti, a produrre l'Apocalisse».

Il vulcanico italianista non sa o fa finta di non sapere che la differenza tra un apocalittico e un non-apocalittico è precisamente questa: che il primo crede che sia finita l'epoca del carattere relativo di Bene e di Male, che sia terminata e superata l'epoca della interdipendenza Bene/Male, mentre il secondo si è invece rassegnato all'idea che da quella interdipendenza non sia, in nessun caso, dato di uscire.

8. Lo sguardo onnisciente

Hans Jonas ha affermato una volta che il tema principale del suo pensiero «non è più la voglia di conoscere, bensì la paura dell'avvenire»^[21]. L'Apocalisse come un dovere, come la sola possibile via, come la dignitosa, doverosa, unica possibile risposta ad una radicale scelta morale: «Se non vuol diventare un ciarlatano della verità, il filosofo deve farsi esibizionista dell'Apocalisse»^[22]. Il dilemma è, insieme, atroce e fasullo.

Chi energicamente rifiuta questo dilemma non si sogna di escludere catastrofi e crolli e tragedie. Ritiene che in quell'intreccio di bene e di male nel quale ci è concesso di vivere, non possiamo che oscillare tra la speranza e il timore e possiamo, per quanto concerne il futuro, solo avanzare ipotesi di breve periodo, con la consapevolezza che anch'esse sono abbastanza incerte. Innumerevoli autori ritengono di disporre di uno sguardo onnisciente che guarda la storia da sopra e da lontano, che ritiene di poterla leggere come si trattasse di un grande romanzo o di un dramma già scritto e recitato da qualcuno. Di "sguardo onnisciente" si parla, facendo riferimento all'autore, a proposito di quelle storie inventate che vengono comunemente denominate romanzi. Se invece si parla non di storie inventate, ma della storia reale, la pretesa di collocarsi dal punto di vista dell'autore e di possedere uno sguardo onnisciente non fa sorridere solo per una ragione: quella pretesa ha provocato montagne di morti e una indicibile quantità di dolore.

[1] R. Vacca, *Rinascimento prossimo venturo*, Milano, Mondadori, 1986.

[2] Cfr. www.fabiofeminofantascience.org/FUTURESFUTUROLOGY.

[3] Bologna, Il Mulino, 2003.

[4] In «Economia Pubblica», n. 5, 2002.

[5] G. Orombelli, *Le glaciazioni e le variazioni climatiche*, in *Le scienze della Terra: una chiave di lettura del mondo in cui viviamo*, Istituto Lombardo Accademia di Scienze e Lettere, 2000, pp. 135-148; M.J. Hambrey, *The record of Earth's Glacial Climate during the Last 3000 Ma*, in «Terra Antartica Reports», 3, 1999, pp. 73-107.

[6] D. Camuffo, *Et era ogni cosa arsa*, in «Il Sole-24 Ore», 20 luglio 2003.

[7] G. Orombelli, *Le variazioni dei ghiacciai alpini negli ultimi diecimila anni*, in «Quaderni della Società Geologica Italiana», marzo 2007, p. 11.

[8] www.cidis.it/articoli/vari/galileo2001.htm.

[9] G. Visconti, *Scienziati Usa insieme a Bush*, in «Corriere della Sera», 29 aprile 2001.

[10] J.A. Layzer e W.R. Moomaw, *Postfazione*, a K. Emanuel, *Piccola lezione sul clima*, Bologna, Il Mulino, 2008, p. 89.

[11] G. Visconti, *Clima estremo. Un'introduzione al tempo che ci aspetta*, Milano, Boroli Editore, 2007, pp. 123 e *passim*.

[12] R. Chiaberge, *Gli apocalittici cantori di Osama*, in «Il Sole-24 Ore», 4 aprile 2004.

[13] In «La Stampa», 28 marzo 2004.

[14] Parma, Guanda, 2007.

[15] E. De Martino, *Il mondo magico*, Torino, Einaudi, 1973, pp. 86-87, 213.

[16] P. e M. Cherchi, *De Martino*, Napoli, Liguori, 1987, p. 227.

[17] A. Asor Rosa, *Fuori dall'Occidente, ovvero ragionamento sull'Apocalissi*, Torino, Einaudi, 1991, pp. vii, viii.

[18] Torino, Einaudi, 2002.

[19] A. Asor Rosa, *La guerra. Sulle forme attuali della convivenza umana*, Torino, Einaudi, 2002, p. 11.

[20] N. Bobbio e A. Asor Rosa, *Dialogo sull'Apocalissi*, in «Il Vieusseux», 1992, pp. 138-143.

[21] H. Jonas, *Sull'orlo dell'abisso*, Torino, Einaudi, 2000, p. 77.

[22] P.P. Portinaro, *Il principio disperazione. Tre studi su Günther Anders*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003, p. 31.

Smisurate speranze

Dove si parla degli immaginari paradisi collocati nel Futuro o in un Altrove, dell’Uomo Nuovo, delle speranze eccessive, dell’utopismo, della storia come unità decifrabile, della nuova ideologia del Transumanesimo con la quale ci si consola della fine delle ideologie.

1. Il congiungimento dell’utopia con la scienza

«Da ciascuno secondo le sue capacità, a ciascuno secondo i suoi bisogni». Questa formula, per tanto tempo, tante volte e da tante persone ripetuta, appartiene all’ambito teorico del marxismo e vuol dire che a ciascuno – nel futuro comunismo realizzato – sarà garantito, indipendentemente dalle sue capacità, il soddisfacimento dei propri bisogni materiali e spirituali. Se non si crede in un Paradiso come luogo di eterne beatitudini, riservato da Dio alle anime dei giusti come premio del loro comportamento sulla Terra, che cosa si può immaginare di più e di meglio? Cosa è possibile – se non si crede in un Paradiso celeste – *sperare di più?* Giovani e vecchi, capaci e meno capaci, anche gli incapaci: tutti liberati, dai bisogni, tutti in grado di soddisfarli. La speranza in un futuro di fratellanza ha fatto sì che nella tradizione del socialismo l’Avvenire potesse essere identificato con il sorgere di un

Sole. Ma nella enunciazione del marxismo quella speranza giunge al suo punto estremo: un mondo senza più povertà, senza più guerre, senza più violenza e sfruttamento e sopraffazione. «Un regno di Dio senza Dio», il proletariato come il popolo eletto che conduce alla Redenzione, come scrisse Karl Löwith. Qui la speranza rischia di assomigliare maledettamente al tipo di speranza che caratterizza le religioni. «La fine del tunnel – come voleva Ernst Bloch – può essere scorta, certo non dalla Palestina, bensì da Mosca: ubi Lenin, ibi Jerusalem»^[1]. Superando dimensioni accettabili, la speranza si trasforma, più o meno lentamente, in certezza. Si identifica con essa. Diventa smisurata.

Ci sono settori del sapere nei quali si possono effettuare previsioni esatte e nelle quali spiegazioni e previsioni coincidono. Se conosciamo le leggi del moto di un pianeta, possiamo dire con certezza quale sarà la sua posizione nella notte di un lontano futuro. Ci sono leggi nella storia? Se è possibile determinarle, si amplia il campo delle previsioni possibili. La trasformazione delle speranze in certezze è anche dipesa dal fatto che il marxismo ha presentato se stesso come un riuscito passaggio del socialismo dall'utopia alla scienza. Si è affermato che la storia è diventata, con il marxismo, una scienza e che Marx è stato il Galilei di questa rivoluzione. Il marxismo concepito come scienza aumenta le certezze, prospetta un cammino descrivibile e (nelle sue grandi linee) raccontabile. Esso individua le linee dell'intero processo della storia e colloca il presente (ogni presente) in un contesto dotato di direzioni, di linee di sviluppo, di un senso determinabile. Anche per chi (come Bloch) assegna all'utopia una funzione decisiva, il marxismo «si rapporta in maniera adeguata al divenire», dato che in esso si

realizza «l'unità di speranza e di conoscenza del processo»[2].

Se della storia si dà una scienza, se c'è una scienza *della storia* quest'ultima riguarda insieme (ovviamente) il passato e il futuro. Solo nel comunismo, quando il proletariato avrà abbattuto il capitalismo, «L'anarchia all'interno della produzione sociale, viene sostituita dall'organizzazione cosciente secondo un piano. La lotta per l'esistenza individuale cessa. In questo modo, in un certo senso, l'uomo si separa definitivamente dal regno degli animali e passa da condizioni di esistenza animali a condizioni di esistenza effettivamente umane». Gli uomini, per la prima volta, diventano insieme padroni della natura e padroni della loro propria organizzazione in società. Le leggi della società, che stavano di fronte a loro come leggi di natura estranee possono ora essere dominate. «Le forze obiettive ed estranee che sinora hanno dominato la storia passano sotto il controllo degli uomini stessi. Solo da questo momento gli uomini stessi faranno con piena coscienza la loro storia, solo da questo momento le cause sociali da loro poste in azione avranno prevalentemente, e in misura sempre crescente, anche gli effetti che essi hanno voluto. È questo il salto dell'umanità dal regno della necessità al regno della libertà»[3]. Nel più immaginoso linguaggio di Bloch: «il supremo ideale politico, il regno della libertà, quale summum bonum politico [...] costituisce la finalità ovvero l'ultimo capitolo della storia del mondo»[4].

Dal mondo della necessità al mondo della libertà. Senza illusioni utopistiche, ma con la ferma convinzione che a differenza che nel passato, «le proposizioni teoriche dei comunisti non poggiano affatto su idee, su principi

inventati o scoperti da questo o quel riformatore del mondo, ma sono semplicemente espressioni generali di rapporti di fatto, di una esistente lotta di classi, cioè di un movimento storico che si svolge sotto i nostri occhi». Questa frase del *Manifesto dei comunisti* sottrae quelle proposizioni teoriche ad ogni contestazione possibile: non sono teorie, esprimono direttamente rapporti di fatto, e quei rapporti si vedono. Sono vere, del tipo di verità dell'affermazione *piove*, se sta piovendo. Se è vero che la nostra conoscenza delle leggi di sviluppo della natura è una conoscenza valida, che ha il valore di una verità oggettiva – affermerà Stalin nel 1945 – «ne deriva che la vita sociale e lo sviluppo della società sono pure conoscibili e che i dati della scienza sulle leggi di sviluppo della società sono dati validi, che hanno il valore di verità oggettive». Per l'Istituto di Filosofia dell'Accademia delle Scienze dell'Urss le leggi della dialettica costituivano (nel 1958) «leggi di sviluppo sia dell'essere sia della coscienza»; la dialettica soggettiva era un riflesso di quella oggettiva.

Fra le proposizioni teoriche proprie del marxismo ci sono anche affermazioni che riguardano il futuro. Molte che riguardano un futuro lontano. Nel *Manifesto* c'è anche quella, oggi smentita dai fatti, la quale afferma che «l'intera società si va scindendo sempre più in due grandi campi nemici, in due grandi classi direttamente contrapposte l'una all'altra: borghesia e proletariato».

2. Il fascino delle rivoluzioni

Se ho davanti a me la liberazione di tutti gli esseri umani, il passaggio dal regno della necessità a quello della libertà, un mondo senza guerre e senza sopraffazioni e senza violenza, non accadrà che per conquistare quel

mondo io debba prima non solo impegnarmi e lottare, e correre rischi e scontare anni di galera e combattere e anche attraversare un Inferno? E non si può, in questo contesto, pensare che è giusto che il Partito (che è l'avanguardia cosciente del proletariato) vada comunque difeso e salvato e che per esso si possa non solo essere disposti a sacrificarsi, ma anche ad attraversare un inferno vero, anche a mentire, anche ad addossarsi colpe non proprie, anche (come accadde anche in Italia negli anni del dopoguerra) ad andare in galera per un omicidio non commesso per non fare, al nemico di classe, il nome di un compagno che si sapeva essere il responsabile? Non pochi tra coloro che hanno lottato e sofferto per quel Paradiso si sono improvvisamente accorti di stare attraversando un Inferno. Alcuni pochi lo hanno raccontato, altri hanno atteso a lungo per raccontarlo, altri ancora lo hanno consapevolmente taciuto o ne hanno offerto un resoconto edulcorato.

La rivoluzione sovietica esercitò un fascino immenso sugli intellettuali di tutta Europa, come ha egregiamente mostrato Paul Hollander che ha scritto (nel 1981) un libro di 500 pagine per descrivere e commentare i «viaggi di tipo devozionale» compiuti dagli intellettuali in Unione Sovietica. Di fronte alla vastità e alla persistenza di questo fenomeno, Hollander scrisse di aver sottovalutato «l'ostinazione che c'è nella volontà di illudersi, l'incapacità di imparare dal passato e, soprattutto, la riserva di ostilità che esiste nei confronti delle società occidentali». Come è stato possibile che persone sensibili, colte e dotate di spirito critico trovassero affascinanti la Russia di Stalin o la Cina durante la rivoluzione culturale? Quel fascino era proporzionale all'antipatia che gli intellettuali nutrivano per la società nella quale si trovavano a vivere, il fascino

cresceva in modo direttamente proporzionale al disgusto che nutrivano per il loro proprio mondo^[5].

Quel forte disgusto era anche dovuto al fatto che – sulla base di inedite mescolanze attinte a filosofie molto diverse fra loro – il mondo moderno è stato spesso presentato (ad un larghissimo pubblico) non come un edificio bisognoso di riparazioni o ristrutturazioni, ma come un mucchio di macerie. Negli ultimi decenni del Novecento la critica dell'esistente diventò rapidamente il pretesto per un rifiuto della società in generale, per una aggressione ai valori della conoscenza e per una difesa degli istinti. Fra gli anni Sessanta e gli anni Ottanta del Novecento l'idea che esistano, in ogni società «vincoli di fatto» che riguardano la produzione e l'organizzazione sociale è stata liquidata in nome della non-liceità di imporre norme all'immaginazione e al gioco dei desideri. A molti giovani, in quegli anni, la tolleranza è stata presentata come una forma di debolezza borghese. Si è irriso alla democrazia come ad una struttura puramente formale, espressione del dominio di pochi padroni su molti schiavi. Si è predicato che i diritti dell'uomo erano un'espressione dell'ideologia borghese o il superato residuo di una filosofia ancora attardata a parlare dell'esistenza dell'uomo e del soggetto. Si sono identificate le maggioranze con una massa di illusi e di sprovveduti che hanno perennemente bisogno di essere risvegliati dall'esterno. Si è insegnato a guardare alla gente con il generico amore a buon mercato e con il sostanziale disprezzo che si prova per coloro che non appaiono mai in grado di essere protagonisti. Si è partiti dalla convinzione che gli individui non sappiano mai quale è il loro vero bene e che spetti agli intellettuali e alle «avanguardie» spiegare loro quale è la via giusta da seguire.

Alcuni hanno anche appreso a considerare se stessi come membri di una avanguardia pensante e a giudicare le loro proprie idee come rivelatrici di quel senso profondo e «oggettivo» della storia che era, ai loro occhi, del tutto sconosciuto ai più. Molti si sono sentiti portatori della Verità e del Valore, non di una verità e di un valore fra molti altri. Si sono convinti che la verità può essere manipolata in vista di un Fine che giustifica tutto perché si identifica con la Soluzione Definitiva dei problemi del genere umano. Alcuni, pochi, hanno anche imparato a fare appello a pretese «necessità oggettive» della società e della storia per infliggere agli altri il dolore, la sofferenza, la prigionia, la morte.

3. Dio è con noi

Dio è con noi (che vuol anche dire che il Bene e la Verità e i Valori sono con noi) è una formula nota che ha più volte guidato, nel corso della storia, il comportamento di gruppi umani. Ha dato loro forza, capacità di resistere all'altrui violenza, anche di subire il martirio senza rinnegare la propria fede. Ma è anche, senza dubbio, servita ad aumentare l'aggressività e la forza nel combattimento con i nemici e si è molto spesso identificata con ciò che chiamiamo intolleranza o faziosità o fanatismo. Il regime nazista che fece imprimere in rilievo sulla fibbia metallica delle cinture dei suoi soldati il motto *Gott mit uns* (già della casa reale di Prussia), è stato qualificato dal papa Benedetto XVI come «un regime infausto che pensava di possedere tutte le risposte», come «un mostro» che aveva rovinato gli anni della sua giovinezza^[6].

Non so se il Pontefice – notoriamente impegnato in una battaglia filosofica contro il relativismo – ritenga che

«possedere tutte le risposte» sia illecito e pericoloso in politica e invece auspicabile e benefico nel caso della religione (o di una fra le religioni). Resta comunque vero che la convinzione di *possedere tutte le risposte* è davvero mortalmente pericolosa perché non lascia alcuno spazio al futuro, rende immobile la vita intellettuale, cancella tutte le nuove domande, trasforma ogni divergenza in una colpa e ogni disaccordo in un pericolo da eliminare. Si può invece credere che le domande siano altrettanto importanti delle risposte, che la varietà delle opinioni appartenga al mondo della fisiologia e non a quello della patologia e che la molteplicità delle opinioni sia di conseguenza un bene da difendere e non un male da estirpare.

Il fanatismo, che è definibile proprio come la convinzione che sia necessario estirpare la varietà delle opinioni, ha davvero sconvolto il mondo, anche il mondo contemporaneo. Il termine totalitarismo fa riferimento sia al comunismo sia al nazismo, ma non va mai dimenticato che il nazismo non si proponeva, come ideale o come meta finale, la liberazione di tutti gli uomini, ma il predominio di una razza eletta, la razza dei padroni. Voleva «la vittoria del migliore e del più forte e la subordinazione del peggiore e del più debole» e riteneva questa sua convinzione «conforme alla eterna Volontà che domina l'universo». In un lontano avvenire, è scritto in *Mein Kampf*, gli uomini dovranno affrontare problemi tali da poter essere risolti solo da una razza superiore, «una razza di padroni, che disporrà dei mezzi e delle possibilità di tutta la Terra»^[7].

Hitler identificò negli ebrei il nemico del genere umano e si ritenne un salvatore. Promise al suo popolo di instaurare un impero destinato a durare mille anni nel quale la razza dei signori avrebbe dominato le razze inferiori, ridotte in

schiavitù. Continuiamo ancora a domandarci come e perché queste idee conquistarono lo stesso popolo che aveva regalato al mondo Kant e Goethe e Bach e Mozart e che ha dato vita, nel dopoguerra, ad una solida democrazia. In quei terribili anni vennero considerati meritevoli di essere ammazzati e vennero uccise milioni di persone non per ciò che *avevano fatto*, ma per ciò che *erano*. «Gli ebrei – scrisse Joseph Goebbels su «Das Reich» del 16 novembre 1941 – sono una razza di parassiti che si spande come una muffa putrida sulle civiltà dei popoli sani, ma con poco istinto. Contro tutto ciò, vi è un solo rimedio efficace: incidere e strappare. [...] Il fatto che l'ebreo viva ancora fra noi non prova che è dei nostri, come la pulce non è considerata un animale domestico per il solo fatto che abita nelle nostre case».

Non basta certo il sadismo a spiegare l'orrore di Auschwitz né delle fosse dove vennero uccisi dopo il giugno del 1941, in un'area che andava dal Mar Baltico a tutta la Russia Bianca, molte migliaia di esseri umani. Stare sull'orlo di una grande buca e uccidere con un colpo alla nuca una persona dopo l'altra per molte ore al giorno, ripetere questa impresa giorno dopo giorno, spostandosi su fosse diverse richiese la fanatica convinzione di compiere un'impresa immonda, ma *necessaria*. Fondata sull'idea di stare effettuando qualcosa che qualcuno deve riuscire a fare, assumendosi l'onere di ripulire il mondo da insetti e da parassiti che hanno solo parvenza umana. L'omicidio, l'assassinio di innocenti diventa una forma di disinfestazione. Nell'agghiacciante “discorso segreto” (facilmente reperibile su Internet) che fu rivolto da Heinrich Himmler, a Poznań, il 4 ottobre del 1943, agli ufficiali delle SS si richiede precisamente questo: sporcarsi le mani per realizzare un compito necessario alla storia del

mondo mantenendo nella propria vita un assoluto e totale disinteresse personale: «Molti di voi sanno cosa significa quando cento cadaveri sono allineati fianco a fianco. O cinquecento. O mille. Aver resistito e nello stesso tempo, a parte poche eccezioni causate dalla debolezza umana, essere rimasti individui onesti, ecco che cosa ci ha resi così duri. È una pagina di gloria della nostra storia che non è mai stata resa nota e non dovrà mai essere conosciuta».

Credo che Hannah Arendt avesse perfettamente ragione. Per definire il totalitarismo non basta la costruzione di una società di massa senza classi e senza pluralismo nelle istituzioni, non basta che lo Stato diventi lo strumento di una politica rivoluzionaria promossa da un Partito Unico, non basta l'utilizzazione del Terrore, non basta l'esistenza di un Capo Supremo, non basta la convinzione che sia possibile mutare la natura umana. Ogni regime totalitario ha la pretesa di possedere la logica profonda della storia, il suo senso: assumendo questo punto di vista ogni uomo può apparire un sospetto e un nemico del genere umano. Ogni regime totalitario si attribuisce una Missione di Salvezza e ha di fronte un mortale Nemico.

4. Non potevamo?

Molti, al punto in cui siamo, sembrano voler rinunciare all'idea di costruire Paradisi sulla Terra, e soprattutto all'idea che valga la pena di sacrificare vite presenti in nome di Paradisi Futuri. Di conseguenza sembra anche opportuno rinunciare alla del tutto ingiustificabile e demoniaca pretesa di essere sull'onda lunga della storia e, per questo, certamente "dalla parte della ragione". È facile ritenere di essere dalla parte della ragione se si è certi che la storia ha una direzione, se si pensa di conoscere le varie

fasi del suo procedere. Quello che ho fatto allora può essere giudicato sbagliato oggi, ma *allora* era giusto fare quello che ho fatto. Ho sentito molte persone e ho letto molti libri e molte autobiografie dove – sulla base di uno storicismo da strapazzo – si giustifica tutto e si eliminano le categorie dell'errore e della colpa.

Soprattutto credo che dovrebbero essere abbandonate giustificazioni del tipo: noi violenti instauratori del Paradiso Futuro “non potevamo essere gentili” e voi che potrete (per merito nostro) essere umani e gentili dovrete ricordarci (quando saranno terminati i tempi bui, da quell'immaginario futuro o luogo di libertà) ed essere indulgenti con noi (e con le nostre “mani sporche”). I celebri versi di Bertolt Brecht^[8] sono stati largamente utilizzati per costruire una perfetta macchina assolutoria. Di fronte a quei versi così intensi, tante volte ricordati con il volto atteggiato a compunzione da tanti esponenti della Sinistra, dovremmo provare a chiederci: la loro diffusione e ripetuta citazione non dipendono anche (sottolineo la parola *anche*) dal fatto che sembrano dare (o effettivamente danno) a molti un senso di sollievo? Cosa vuol dire davvero (vuoi per Brecht, vuoi per quelli che lo citano) quel *non potevamo*? Che non c'erano alternative ed è giusto sia stato fatto tutto quello che fu fatto? Che (anche vivendo al di qua della «cortina di ferro» non si *poteva* opporsi all'esistenza dei gulag, ai processi degli anni Trenta, all'impiccagione di interi gruppi dirigenti, al silenzio imposto a poeti e romanzieri, alle condanne della relatività come scienza borghese, alla distruzione della genetica in Urss e ai trionfi di Lyssenko? Davvero dovremmo credere che *non si poteva* fare qualcosa di diverso da ciò che è stato fatto?

5. Superuomini

«Se non vogliamo cadere in una forma di teologia storica – scrisse il 12 agosto del 1983 il “marxista leopardiano” Sebastiano Timpanaro in una lettera a Rocco Mario Morano – dobbiamo riconoscere che niente ci garantisce la vittoria finale e perenne del progresso [...] a me pare estremamente inverosimile che la specie umana, unica fra tutte, sia destinata all’immortalità, anche quando il Sole si sarà raffreddato (o anche quando lo sviluppo capitalistico, prima che un vero comunismo sopraggiunga ad arrestarlo, abbia inquinato l’ambiente sino a renderlo invivibile)»^[9]. Timpanaro, che era un grande studioso, aveva tuttavia strane idee sui modi in cui l’ambiente era stato maltrattato nei paesi del socialismo reale e forse non teneva presente che, entro il marxismo dell’Urss, erano stati presenti illustri personaggi già da tempo caduti, a proposito dell’immortalità, in forme di «teologia storica». Anatolij Lunačarskij, Maksim Gor’kij, in parte lo stesso Trockij subirono l’influenza di correnti religiose, credettero che l’Umanità della quale parlavano i socialisti fosse configurabile come un dio vivente. Ha scritto Daniela Steila: «Che la scienza potesse giungere alla vittoria sulla morte era un’idea piuttosto popolare all’epoca negli ambienti rivoluzionari. L’anonimo autore di un’*Etica proletaria* apprezzata tra l’altro da Lunačarskij riteneva possibile raggiungere persino l’immortalità individuale; anche N.A. Rozkov, uno storico bolscevico prossimo alle posizioni di Bogdanov in politica e all’energetismo in filosofia, affidava alla scoperta delle leggi dell’energia e allo sviluppo della medicina il compito di sconfiggere la morte dei singoli»^[10]. Andrei Platonov, che propose di abbattere con l’esplosivo le montagne del Pamir per fare entrare nel Nord i venti del Sud e trasformare la tundra ghiacciata in

una terra fertile, scrisse nel suo romanzo *Kotlovan*: «Il marxismo può fare tutto. Perché credi che Lenin giaccia a Mosca perfettamente intatto? Attende la scienza, vuole risorgere dai morti».

Personaggi come quelli ora ricordati vengono qua e là citati come antenati o precursori del Transumanesimo che conosce una vera e propria esplosione alla fine degli anni Ottanta del Novecento. Nel 1988 iniziò le sue pubblicazioni negli Usa la rivista «Extropy: The Journal of Transhumanist Thought». Vi scrivevano persone interessate alle nanotecnologie, all'ingegneria genetica, alla robotica, all'esplorazione dello spazio, alla crescita economica, ai rapporti tra scienza e politica. Nick Bostrom, un filosofo svedese nato nel 1973, ha conseguito un Ph.D. alla London School of Economics ed ha fondato nel 1998 (assieme a David Pearce) la World Transhumanist Association. Dal 2005 è direttore dell'Oxford Future of Humanity Institute. Ha esposto con grande chiarezza le tesi principali e gli intenti del Transumanesimo in un lungo saggio dedicato ai valori transumanisti¹¹. Lo scopo dichiarato è quello di promuovere un approccio tra differenti discipline al fine di «comprendere e valutare le opportunità aperte dagli avanzamenti della tecnica al fine di potenziare la condizione umana e l'organismo umano». Si tratta di muoversi verso una radicale estensione della nozione stessa di salute, di sradicare le malattie, eliminare le sofferenze non necessarie, aumentare le capacità intellettuali, fisiche ed emotive degli esseri umani. Altri caratteristici temi di studio e di progettazione hanno a che fare con la colonizzazione dello spazio e la creazione di macchine superintelligenti. Il Transumanesimo non coincide con una forma di ottimismo tecnologico. Si ha infatti la piena consapevolezza che le straordinarie

possibilità offerte dalla tecnica possono essere impiegate anche per finalità negative o malvage.

La speranza che nutre il Transumanesimo è quella di trasformare radicalmente la situazione umana, dando vita ad esseri che abbiano capacità più grandi e più estese di quelle che caratterizzano gli umani del presente. Lo scopo dichiarato è quello di «andare al di là dei nostri attuali limiti biologici» facendo ricorso alla medicina e alla tecnologia. Lo scimpanzè non ha gli strumenti cognitivi necessari a capire che cosa vuol dire essere un umano: allo stesso modo noi uomini possiamo essere privi della capacità di formarci una realistica comprensione di che cosa può essere un Transumano. Rispetto al quale, come chiaramente si evince dal contesto, siamo al livello di uno scimpanzè.

Bostrom si ferma a lungo a discutere il tema della durata della vita. Avanza ipotesi sul mantenimento dell'unità e della identità della persona nella situazione postumana. Affronta il tema della accessibilità alla dimensione del Postumanesimo e si muove nella dimensione del politicamente corretto dichiarando del tutto inaccettabili sessismo, razzismo, specismo, nazionalismo aggressivo, intolleranza religiosa. Si rende conto che la pace fra le nazioni, la cooperazione internazionale, l'affermarsi di una cultura fondata sul pubblico dibattito, la mentalità critica, lo spirito imprenditoriale, dovrebbero venire *prima* del successo del Transumanesimo. Ma del *prima* e del *poi* non sembra essere particolarmente preoccupato. Il programma, a questo punto, si configura come un *Postumanesimo per tutti*. Uno dei valori indicati nel testo è quello di un accesso aperto che viene così formulato: «Non è abbastanza che il regno del postumano venga esplorato da qualcuno. La

piena realizzazione del valore centrale del Transumanesimo richiede che, idealmente, chiunque abbia l'opportunità di diventare un postumano. Sarebbe *sub-optimal* se l'opportunità di diventare postumani fosse ristretta ad una esigua élite».

In Italia i temi del Transumanesimo hanno lasciato del tutto indifferenti i seguaci e gli studiosi di Nietzsche nonché i filosofi variamente interessati al tema dell'*oltreuomo*. Si sono affacciati negli ambienti più legati alla filosofia politica. Marcello Veneziani scrisse (nel 2005) una breve invettiva contro il sogno dell'uomo nuovo che giunge non per le vie delle ideologie o della letteratura, ma per quella delle scienze e delle biotecnologie. Gli rispose Riccardo Campa che ha ora pubblicato (2008) un *Manifesto dei Transumanisti italiani* e che nutre salde convinzioni sulle possibilità di estrapolare dati dal presente. «È chiaro che una volta scoperto come si trasferisce una coscienza nella macchina, questa diventerà un'operazione di routine a basso costo. Ci saranno supercomputer del futuro in cui potranno essere stipate o fuse migliaia o milioni di coscienze. Proprio questo è il punto: potrebbero nascere entità pensanti collettive, talmente intelligenti da raggiungere livelli divini». Per i postumani sarà più semplice «viaggiare nello spazio, spostarsi nel vuoto cosmico per tempi biblici e a distanze abissali». Alla domanda: avremo in futuro una umanità che abita in ambienti artificiali e una élite composta da postumani dotati di corpi sintetici? Campa risponde con decisione: «Posso assicurarle che questo è esattamente lo scenario che il mio movimento vuole evitare. Se, come qualcuno insinua in diversi blog della Rete, i transumanisti sono i burattinai del pianeta [...] perché mai cerchiamo di informare quanta più gente possibile sulle nuove

tecnologie e sugli scenari futuribili?». Non si tratta di vivere una vita un po' più lunga, «si tratta di dare alla specie umana una scossa, uno scopo eroico, titanico, prometeico». Quando arriveranno alla frontiera i transumani cinesi o indiani, «capiremo che siamo noi il terzo mondo. Loro potenziati a livello di intelligenza, forza, longevità, noi sempre gli stessi. Non potremo che lavorare per loro. Essere i loro dipendenti o forse servi»^[12].

Il sito dell'Associazione Italiana Transumanisti fa riferimento ad una sessantina di articoli usciti su giornali ad alta diffusione nei due anni successivi alla sua fondazione. Sulla rivista fiorentina «Iride» Ubaldo Fadini, Gaspare Polizzi, Mario Porro discutono, nell'agosto del 2004, il libro di Roberto Marchesini, *Discussione su «Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza»*^[13]. Su Internet è presente una quantità imponente di materiale. Sui temi convergono esponenti della Destra e della Sinistra anche se, in più di un caso, la polemica si fa rovente. Campa scrive i suoi primi articoli su «Movimento Operaio» e definisce il Transumanesimo «una dottrina filosofica appartenente alla famiglia delle ideologie progressiste». Ma Stefano Vaj, in *Biopolitica. Il nuovo paradigma*^[14] si dichiara vicino all'eugenetica, il suo libro viene qualificato neonazista e viene recensito e intervistato su «La Padania»^[15]. Adriano Scianca collabora al quotidiano di Alleanza Nazionale. Teorizza una battaglia identitaria, un Fronte dell'Essere «contro il non-essere della omogeneizzazione, dello sradicamento, della dissoluzione nella mefitica brodaglia occidentale», vuole istituire un progetto storico e «la messa in forma di una comunità di destino». Scrive: «il magma incandescente dell'immaginario tecnoscientifico, fino ad oggi, non è riuscito a svincolarsi dalla gabbia opprimente del “progetto

illuminista”, se non nella letteratura. La capacità mitopoietica della scienza, in effetti, è stata indagata in tutta la sua profondità solo dalla fantascienza: lo vediamo negli incrociatori spaziali a propulsione nucleare di *Alien*; nel biondo *Übermensch* replicante che ha “visto cose che voi umani non potete neanche immaginare” e che è braccato dall’umanità corrotta e degenerata di *Blade Runner*; lo vediamo, addirittura, nei... robot dei cartoni animati giapponesi, che tanto inquietarono i censori progressisti per la “pericolosa” fascinazione eroico-tecnologica suscitata nei ragazzi»^[16].

6. Storia e Destino

Sono davvero pochi gli storici che si sono resi conto del fatto che la cosiddetta «scoperta del tempo profondo» (vale a dire la scoperta di un passato di miliardi invece che di poche migliaia di anni) è una di quelle che hanno cambiato in profondità la filosofia, le scienze, i modi di pensare. Aldo Schiavone colloca quella scoperta (e la contrapposizione tra i tempi lentissimi della natura e quelli rapidi della cultura) al centro del suo fortunato e limpido volumetto intitolato *Storia e destino*^[17]. Ritiene che il genere umano sia giunto alla fine della sua infanzia, che non esista più una “natura” capace di essere assunta come norma, che la natura sia diventata essa stessa storia, che in un vicino futuro il genere umano sarà staccato dalla naturalità della specie, che il patrimonio genetico potrà essere manipolato a piacere, che le connessioni tra cervello e circuiti elettronici potranno consentire anche l’abbandono della tradizionale forma corporea.

Schiavone parla delle prospettive “fantascientifiche” della scienza e della tecnica, ma non tiene minimamente

conto (oppure non intende tener conto) della proliferante letteratura fin qui considerata. Fatta eccezione per il già citato libro di Roberto Marchesini, che giudica “pionieristico”, non parla né dei Transumanisti né degli Ectopici, né delle presenze dei temi del Transumanesimo nella cultura della Destra e della Sinistra. Sembra non rendersi conto che uno scontro (dai toni aspri) è già iniziato e definisce il suo saggio come «il manifesto di un nuovo umanesimo». Ma il termine *Umanesimo*, all'interno di un contesto che fa riferimento al Transumanesimo, non perde quasi per intero il suo significato?

Anche perché (sia detto tra parentesi) i rapporti tra le comunità scientifiche e la politica sono sempre stati incerti e problematici. Nella *Nuova Atlantide* di Francis Bacon gli scienziati neoatlantici vivono in solitudine. Il loro lavoro (e il loro aspetto) ci richiama, da questo punto di vista, qualcosa che assomiglia ad un sacerdozio, ad un “campus” tagliato fuori dal resto del mondo, ad un quieto luogo per la ricerca non turbato dal quotidiano affaccendarsi dei comuni mortali. Gli scienziati sono consapevoli che il loro sapere contiene cose pericolose e tengono apposite riunioni per decidere quali fra le scoperte realizzate possano essere rese note al pubblico e quali no. Si impegnano, ove la decisione sia negativa, ad un giuramento di segretezza. Alcune delle scoperte che decidono di mantenere segrete vengono rivelate allo Stato. Altre (perché troppo pericolose) vengono invece tenute del tutto nascoste al Potere. Oggi questo non può più avvenire. Ma restano tutte le difficoltà. Leo Szilard, amico e collaboratore di Einstein, era un grande fisico del Novecento che, nel corso della guerra, dovette frequentare molti esponenti politici. Ricordando questa sua esperienza ha scritto: «Quando uno scienziato dice qualcosa i suoi

collegli si chiedono subito se quello che ha detto è vero. Quando un politico dice qualcosa, i suoi colleghi si chiedono prima di tutto: “perché mai lo ha detto?”»^[18].

Credo che il libro di Schiavone pecchi di ottimismo tecnologico e penso sia un peccato che Schiavone non abbia letto le pagine di quei Transumanisti che parlano della «mefitica brodaglia occidentale» e intendono «mettere in forma una comunità di destino». Allo stato attuale delle cose, ritengo che di questi temi sia opportuno discutere tenendo sempre in mente gli avvertimenti elaborati da Jürgen Habermas: diverse culture potrebbero portare avanti una «auto-ottimizzazione genetica del genere umano in direzioni diverse, finendo così per mettere in discussione l'unità della natura umana come fondamento rispetto al quale tutti gli uomini avevano potuto finora intendersi, e mutuamente riconoscersi, quali membri di una stessa comunità morale»^[19].

7. Duplice natura

È indubbiamente meritorio, come fa Schiavone, opporsi con decisione ad un futuro «abitato solo da minacce e da mostri», ma non andrebbe comunque trascurato come irrilevante quello che fu in altri tempi denominato il tema della *duplice natura* degli esseri umani. Nelle ultime righe de *L'origine dell'uomo* (1871) Charles Darwin affermava che l'origine animale dell'uomo aveva lasciato in quest'ultimo un segno indelebile, si presentava come una presenza inquietante: «Dobbiamo riconoscere, mi sembra, che l'uomo con tutte le sue nobili qualità, con la simpatia che sente per gli esseri più degradati, con la benevolenza che estende non solo agli altri uomini, ma anche alle più umili

fra le creature viventi, con un intelletto quasi divino che è penetrato nel movimento e nella struttura del sistema solare – con tutte queste potenti facoltà – l'uomo conserva ancora, nella sua struttura somatica, il segno indelebile della sua origine da una forma inferiore»^[20]. Nel testo degli appunti aveva espresso gli stessi concetti in una forma più incisiva: «La nostra origine (*descent*) è alla radice (*origin*) delle nostre passioni malvage. Il diavolo, sotto forma di babbuino è nostro nonno»^[21].

Ne *Lo strano caso del Dr. Jekyll e Mr. Hyde* (pubblicato nel 1886) Robert Louis Stevenson mise a contatto queste tesi con un grande pubblico. Di giorno in giorno – scrive Henry Jekyll nella sua “completa spiegazione del caso” – mi avvicinai costantemente ad una verità la cui parziale scoperta mi condannò ad un mostruoso naufragio. L'uomo ha una natura duplice e si può addirittura arrischiare l'ipotesi che l'uomo «sarà alla fine conosciuto come un mero complesso di molteplici entità, incoerenti e indipendenti l'una dall'altra». Non è certo un caso che, quando si scatenano la rabbia e il furore, compaia, in quel famoso racconto, un riferimento alle scimmie: «Mister Hyde aveva in mano un pesante bastone da passeggio, che agitava nervosamente [...] di colpo scoppiò in una collera frenetica, pestando il piede a terra, brandendo il bastone e gesticolando [...]. Il vecchio signore fece un passo indietro, con aria di grande sorpresa e anche di risentimento; e allora Hyde scatenò la sua furia e con un colpo solo lo fece stramazzone. Poi, con rabbia scimmiesca, lo calpestò e lo tempestò di colpi tali che il corpo sobbalzava sul selciato e si poteva percepire lo schianto delle ossa spezzate»^[22].

Sigmund Freud pensava che spettasse proprio a Darwin il merito di aver dato un colpo decisivo alla narcisistica

illusione di una differenza di essenza tra l'uomo e gli animali. Non contento di essere il signore degli animali, l'uomo ha posto un abisso tra se stesso e loro, si è attribuito un'anima immortale ed ha spezzato i suoi legami con il mondo animale: «le ricerche di Charles Darwin e dei suoi collaboratori e predecessori, hanno posto fine, poco più di mezzo secolo fa, a questa presunzione dell'uomo». L'uomo nel corso della storia della civiltà si elevò a signore dei suoi animaleschi compagni di creazione. Non contento di tale predominio, cominciò a porre un abisso fra quelli e il proprio essere. Si attribuì un'alta origine divina che gli consentiva di spezzare i suoi legami con il mondo animale. L'uomo proviene dalla serie animale ed è collegato a qualche specie animale più e ad altra meno. Le recenti acquisizioni della civiltà non consentono di cancellare le prove di una parità con l'animale, che è data tanto nella sua struttura corporea, quanto nelle sue capacità psichiche^[23].

Il male, l'aggressività, la rabbia, la violenza, tutto ciò che la morale chiama peccato non derivano – come nella tradizione cristiana – da una caduta dell'uomo, dall'abbandono di un originario stato di perfezione. Agli inizi l'uomo non era affatto puro e innocente. Era invece un animale aggressivo e selvaggio – un «bestione tutto stupore e ferocia», come lo qualificava Giambattista Vico. Il fatto che si manifestino in lui la rabbia e il furore non dipende da una discesa ma, al contrario, da una ascesa. L'uomo è salito verso la civiltà, non assomiglia più a un lupo in mezzo ai lupi. Può addirittura darsi che sia diventato civile troppo rapidamente. Comunque, il suo carattere di bestione non è stato cancellato del tutto e tende continuamente a riemergere dentro di lui spaccando la crosta sottile della civiltà.

L'affermazione, un tempo molto diffusa, di un'indole del tutto pacifica e non territoriale delle scimmie antropomorfe, è stata abbondantemente falsificata. Né è più possibile chiamare in causa gli scimpanzè per corroborare la tesi di una natura pacifica degli esseri umani. Oggi sono state distrutte le tesi di Jane Goodall che, negli anni Sessanta del Novecento, «presentava lo scimpanzè come il buon selvaggio del filosofo svizzero Jean-Jacques Rousseau». Oggi è stata del pari confutata l'idea di scimpanzè pacifici utilizzata come prova per negare una natura umana aggressiva. Sappiamo che gli scimpanzè «danno la caccia alle scimmie non antropomorfe, gli sfasciano il cranio e le mangiano vive, rivelandosi così dei carnivori». Come ha scritto molto opportunamente Frans de Waal, vanno evitate con cura le posizioni estreme e la tentazione di sostituire di corsa Hobbes a Rousseau. La violenza degli scimpanzè è ben lontana dall'essere un evento quotidiano: «possono essere violenti, ma al contempo le loro comunità hanno potenti sistemi di controllo e di equilibrio»^[24].

8. Una definizione di bontà: resistere al conformismo

Tutto si è ulteriormente complicato, dopo che è diventato chiaro che la ferocia e il sadismo dipendono assai più che dalla *natura* o dal carattere o *indole* delle singole persone, dal sistema di appartenenza e dalle situazioni concrete nelle quali gli esseri umani si trovano ad operare.

Una quasi incredibile quantità di persone di animo civile e gentile catapultate all'interno di una guerra sono rimaste esterrefatte dalla facilità con la quale gli uomini uccidono. Uno, fra gli innumerevoli testi: «Personalmente – scrisse

Simone Weil a Georges Bernanos in una lettera che quest'ultimo conservò nel portafoglio fino alla morte – ho avuto la sensazione che quando le autorità temporali e spirituali hanno separato una categoria di esseri umani da coloro per i quali la vita umana ha un prezzo, non c'è niente di più naturale per l'uomo che uccidere. Quando si sa che è possibile uccidere senza rischiare né castigo né biasimo, si uccide; o, perlomeno, si circondano di sorrisi incoraggianti coloro che uccidono. Se per caso si prova all'inizio un po' di disgusto, lo si tace e ben presto lo si soffoca per paura di apparire privi di virilità. C'è in questo caso una fascinazione, un'ebbrezza cui è impossibile resistere, senza una forza d'animo che devo proprio ritenere eccezionale, perché non l'ho riscontrata da nessuna parte»[25].

Cristopher Browning ha descritto i modi in cui 500 riservisti di mezza età – che erano per lo più operai e impiegati padri di famiglia e che formavano un battaglione della polizia tedesca operante in Polonia – si trasformarono in assassini di civili inermi, ivi compresi donne e bambini. «Chi entra, in modo apparentemente volontario in un sistema percepito come legittimo, si sente fortemente obbligato»[26]. La società da un lato argina forme di violenza, da un lato ne innesca altre. Gli esperimenti compiuti da Stanley Milgram e da Philip Zimbardo[27] hanno gettato una luce nuova sull'intreccio di bene e di male che ci costituisce nonché sullo straordinario, incredibile peso esercitato dalla deferenza verso l'autorità e dal conformismo sulla messa in atto di comportamenti crudeli e persecutori. Buoni sembrano essere soltanto coloro che, in situazioni di crisi, sanno resistere alla deferenza e al conformismo.

L'uomo – ma lo sappiamo da molto tempo – non è un'entità affidabile. Schiavone pensa si tratti di una posizione provvisoria. Sembra ritenere che «un uomo finalmente padrone della propria forma biologica» sia più affidabile dell'uomo che conosciamo. Non gli bastano Euclide e Socrate e Gesù di Nazareth e Dante e Shakespeare e Bach e Newton per ritenere che possa in qualche modo apparire sensata (anche a chi non crede all'esistenza di libri sacri) l'affermazione biblica secondo la quale l'uomo è fatto a immagine e somiglianza di Dio (Genesi 1,26-27; 3,21). Vuole di più. Pensa che siamo una «instabile struttura di transizione» e che siamo in cammino verso una forma di vera e propria somiglianza con Dio che è anche «il compimento del nostro futuro». Anche cambiando radicalmente angolo d'osservazione e assumendo una prospettiva del tutto estranea al sentimento religioso, «il punto d'arrivo – scrive – rimane sostanzialmente invariato [...] e ne viene in questione l'ingresso e l'installarsi dell'infinito entro la storicità del finito».

Di fronte al tema della immortalità dei singoli, confesso che non mi viene in mente l'installarsi dell'infinito. Come abbiamo visto – entro le prospettive del Transumanesimo – c'è chi ha affermato che, almeno idealmente, chiunque dovrebbe avere l'opportunità di diventare un postumano. Questa, del superomismo o Transumanesimo per tutti, sembra davvero una leggenda metropolitana. Potremmo forse chiederci: cosa sarebbe un mondo e come si vivrebbe in un mondo nel quale pochi privilegiati avrebbero potuto comprarsi l'immortalità?

9. Ottimismo: storia e destino

Ho parlato di ottimismo. Schiavone ha tracciato le grandi linee di una storia paurosamente lunga (Buffon parlava di essa come di un «oscuro abisso»), ha collocato in essa ciò che noi denominiamo *storia*, ha collocato noi e se stesso in quest'ultima e ha tentato di guardare nel futuro. Non quello immediato, ma quello più lontano: il destino. Su questo non ha dubbi. Parla infatti, nelle ultime righe del suo saggio, di una «*cognizione finalmente acquisita della struttura storica del proprio destino*». Pensa anche che siamo in un momento magico: pensa che quella conoscenza si stia incrociando con «la possibilità non vana, ma razionale della speranza»^[28].

Schiavone ritiene di conoscere non solo il destino, ma di conoscere la sua struttura storica. *Fonda su questo la sua speranza*. Il suo è, come molti altri, un grande racconto. Mi chiedo: davvero non possiamo rinunciare ai grandi racconti? Crollato il «grande racconto» di Marx, è necessario costruirne subito un altro, ancora una volta costruito su uno schema di tipo teologico?

10. Supertopi

A conclusione di questa chiacchierata sui Transumani è bene chiarire un punto: che i Superuomini stanno, almeno per ora, solo dentro i discorsi, mentre i Supertopi stanno già dentro il mondo reale. Inserendo nel Dna un «potenziatore» dell'attività di un gene, si è dato vita ad un topo che vive più a lungo, è dieci volte più attivo di un topo normale, può correre per sei ore alla velocità di 20 metri al minuto, ha una vita sessuale attiva fino alla vecchiaia e si riproduce fino ad un'età che è tre volte quella normale. È anche più aggressivo dei topi normali. Poche settimane dopo la nascita, ha dichiarato il prof. Richard Hanson

(professore di biochimica alla Case Western Reserve University a Cleveland, Ohio) «i topini modificati saltano già in aria come popcorn in mezzo ad altri topini normali». Hanson ha dichiarato che non applicherebbe la sua scoperta ad un essere umano e che anche il provarci non sarebbe eticamente accettabile[29].

[1] K. Löwith, *Significato e fine della storia*, Milano, Comunità, 1963, pp. 67, 73; E. Bloch, *Il principio speranza*, Milano, Garzanti, 2005, pp. 702, 716.

[2] Bloch, *Il principio speranza*, cit., p. 13.

[3] F. Engels, *Anti-Dühring* (1878), Terza Sezione: Socialismo II. Elementi teorici.

[4] Bloch, *Il principio speranza*, cit., p. 205.

[5] P. Hollander, *Pellegrini politici: intellettuali occidentali in Unione Sovietica, Cina, Cuba*, Bologna, Il Mulino, 1988, pp. 17, 19, 29, 32.

[6] Discorso di Benedetto XVI ai giovani e ai seminaristi, New York, 19 aprile 2008 (http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20080419_st-joseph-sem).

[7] A. Hitler, *La mia battaglia*, Milano, Bompiani, 1940, pp. 9, 10.

[8] B. Brecht, *Poesie*, a cura di L. Forte, Torino, Einaudi, 2005, p. 312.

[9] L. Cortesi e S. Timpanaro, *Marxista e leopardiano*, in «Giano», 36, sett.-dic. 2000, <http://www.odradek.it/giano/archivio/2000/Cortesi36.html>.

[10] D. Steila, *La religione dell'umanità. Gli inizi del collettivismo di Gor'kij* (1907-1910), in «Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli», Slavistica, 1995, 3, pp. 303-325. Cfr. anche: *Death and Anti-Death in Russian Marxism at the Beginning of the 20th Century*, in Ch. Tandy (a cura di), *Death and Anti-Death*, vol. 1: *One Hundred Years After N.F. Fedorov* (1829-1903), Palo Alto, Ria University Press, 2003, pp. 101-130.

[11] N. Bostrom, *Transhumanist Values*: www.nickbostrom.com/ethics/values.html.

[12] www.transumanisti.it/3_articolo.asp?id=37.

[13] Torino, Bollati Boringhieri, 2002.

[14] Milano, Editrice Barbarossa, 2005.

[15] Cfr. M. Grandi, *Il drago transumanista*, in «Rinascita», 21 giugno 2007.

[16] www.centrostudilaruna.it/battagliaidentitaria.html.

[17] Torino, Einaudi, 2007.

[18] L. Szilard, *La voce dei delfini*, Milano, Feltrinelli, 1961, p. 25.

[19] J. Habermas, *Il futuro della natura umana: i rischi di una genetica liberale*, Torino, Einaudi, 2002, p. 44.

[20] Ch. Darwin, *L'origine dell'uomo*, a cura di F. Paparo, Roma, Editori Riuniti, 1966, p. 243.

[21] *Charles Darwin's Notebooks 1836-1844*, a cura di P.H. Barrett, S. Herbert, D. Kohn e S. Smith, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 29.

[22] R.L. Stevenson, *Il dottor Jekyll e altri racconti*, Firenze, Sansoni, 1996, pp. 42, 77.

[23] S. Freud, *Una difficoltà per la psicoanalisi* (1917), in C.L. Musatti, *Freud con antologia freudiana*, Torino, Boringhieri, 1959, pp. 247-248.

[24] F. de Waal, *La scimmia che siamo: il passato e il futuro della natura umana*, Milano, Garzanti, 2006, pp. 34-37.

[25] S. Weil, *Lettera a Georges Bernanos*, in G. Bernanos, *Sulla guerra. Scritti 1933-1943*, Milano, Pratiche, 1998, pp. 49-54, cit. in M. Rossi Monti, «Sarete come dèi»: fascino della forza e conformismo sociale in due episodi bellici, in «Intersezioni», XXVII, 2006, pp. 13-38. A questo saggio ho attinto anche le notizie che riguardano Browning, Milgram e Zimbardo.

[26] Ch. Browning, *Uomini comuni*, Torino, Einaudi, 1992, p. 180.

[27] S. Milgram, *Obbedienza all'autorità*, trad. it. Milano, Bompiani,

1975; Ph. Zimbardo, *L'effetto Lucifero*, Milano, Raffaello Cortina, 2008.

[28] Schiavone, *Storia e destino*, cit., pp. 94-99.

[29] <http://www.news.com.au/story/0,23599,22695367-2,00.html>; e inoltre: E. Franceschini, *Il supertopo che non si ferma mai*, in «la Repubblica», 3 novembre 2007.

Ragionevoli speranze

Dove si riprende un'idea già espressa nell'anno 1620: si possono elencare alcune "ragioni che possono preservarci dalla disperazione"? Si elencano alcune ragioni. Gli esseri umani possono accontentarsi di speranze ragionevoli? Su questo tema: Pietro Pomponazzi, Sigmund Freud, Giacomo Leopardi.

1. Una metafora di Ludwik Fleck

Prima, durante e immediatamente dopo il crollo del Muro, seguito dal crollo dell'Impero, sembrò a molti che fosse finita anche l'epoca dei grandi racconti epocali elaborati dai filosofi. Ma l'ottimismo era del tutto ingiustificato perché (come si è visto nel capitolo primo) ai grandi racconti progressisti semplicemente si sostituirono quelli apocalittici. Siamo pieni di sciamani travestiti da filosofi che ogni giorno ci dichiarano che loro sanno quale è la caratteristica fondamentale dell'età nella qual ci è concesso di vivere, che loro sanno qual è il problema fondamentale che, senza saperlo, abbiamo tutti di fronte. Seminano paura e disperazione, riescono ad affascinare folle di giovani e di anziani e discutono tra loro, spesso con notevole acrimonia, per stabilire se è vero che «solo un Dio ci può salvare» oppure se è vero che nessuno ci salverà.

Se uno pensa alla storia come ad un processo dotato di

senso, sorretto (come riteneva non solo sant'Agostino, ma anche Giambattista Vico) da una Divina Provvidenza, i grandi mutamenti corrispondono ad un piano o a un progetto. E questo vale anche per i pensatori «laici» perché ogni visione progressiva della storia si è fino ad oggi configurata come una forma di secolarizzazione che ha inscritto la vicenda umana entro il grande schema teologico della caduta e della redenzione. Per chi crede (come per esempio Auguste Comte nel 1830) di aver individuato «una grande legge fondamentale del processo storico», la storia è piena di cose dimenticate, errori, false credenze, ingenue illusioni. Comte credeva che il terzo stadio della civiltà (quello sociologico) sarebbe stato «il regime definitivo della ragione umana». Alla variegata famiglia di quelli che ritengono di aver individuato il senso o la direzione della storia (ovvero che comunicano ai loro simili di che cosa è storia la storia) appartengono personaggi molto diversi fra loro, come Hegel e Comte, Marx e Spengler.

Ai “grandi racconti” dei filosofi, alle loro invincibili tendenze profetiche e smanie futurologiche c'è una sola tesi da contrapporre: quella di una varietà irriducibile all'unità, del totale non senso della riduzione ad unità di tutto ciò che accade. Della inutilità della celebre notte in cui tutte le vacche sono nere. Bisogna in primo luogo riaffermare che non è affatto vero (e tantomeno ovvio) che ogni età sia caratterizzata da un paradigma dominante, che non è vero che, siccome ogni uomo ha una sola faccia, allora ogni età ha avuto e deve avere un suo proprio e inconfondibile volto, una sua specifica *episteme*. Il dialogo fra teorie, tradizioni, metafisiche, ideologie, immagini del sapere, metodi di ricerca è stato sempre ed è tuttora – al contrario – continuo, insistente, reale. Ludwik Fleck era un

medico-filosofo polacco che pubblicò, nel 1935, un libro del quale furono vendute poco più di 200 copie. Era intitolato *Genesi e sviluppo di un fatto scientifico*^[1] ed è uno dei più bei libri di filosofia pubblicati nel secolo scorso. Fleck vi paragonava l'impresa dello storico al tentativo di dar conto di un'animata discussione nella quale più persone parlano contemporaneamente cambiando spesso interlocutore. Si può allargare questa illuminante metafora aggiungendo che spesso le lingue sono diverse e pongono non facili problemi di traduzione; che il gruppo è arricchito dalla presenza di interpreti più o meno legittimati; che alcuni disputano sui contenuti mentre altri (i cosiddetti epistemologi) quasi sempre in totale disaccordo fra loro, enunciano presunte regole della conversazione rispettando le quali il gruppo vivrebbe per sempre armonioso e felice.

Non è proprio questa varietà, questa fitta conversazione, questa varietà di opinioni che (nell'esperienza di ciascuno di noi) caratterizza ciò che è accaduto negli anni trascorsi, sta ora accadendo attorno a noi, e presumibilmente accadrà nei prossimi decenni? Non è forse vero che questa animata discussione dà talvolta luogo ad alterchi, che talora si passa dalle parole ai fatti, la discussione degenera in lite e urla selvagge prendono il posto delle parole e compaiono i coltelli e si sparge sangue e si odono grida di terrore e assistiamo al trasformarsi della nostra immaginaria stanza in un mattatoio?

La metafora di Fleck ci insegna qualcosa di fondamentale: che la civiltà alla quale apparteniamo non è né un'unità indifferenziata né una totalità omogenea. In essa si sono svolte e si svolgono alienazioni e lotte per la libertà, cedimenti morali e combattimenti per la verità, conformismi e ribellioni, gesti inconsulti e pacate

discussioni, mistificazioni e analisi lucide. In essa hanno trovato posto sia il colonialismo sia il relativismo culturale, sia il razzismo e i pogrom e la Shoa sia l'affermazione dell'equivalenza delle culture e del relativismo culturale. Dentro le società che l'Occidente ha costruito sono nati gli ideali della tolleranza e della limitazione alla violenza, si è anche affacciata – forse per la prima volta nella storia del mondo – l'idea che era necessario abbandonare l'opinione che i diversi da noi fossero semplicemente barbari, che era addirittura possibile (come fece Montesquieu nel 1721) tentare di *guardarsi dal di fuori*, far finta di essere persiani in visita a Parigi, che era addirittura possibile (come molti pensarono degli indigeni americani o dei cinesi) che *gli altri* potessero essere migliori di noi.

2. Una nuvola: nel futuro non c'è niente di solito

Ne *L'uomo senza qualità* di Robert Musil (pubblicato nel 1930) troviamo scritto: «Il cammino della storia non è quello di una palla da biliardo, che segue una inflessibile legge causale; somiglia piuttosto a quello di una nuvola, a quello di chi va bighellonando per le strade, e qui è sviato da un'ombra, là da un gruppo di persone o dallo spettacolo di una piazza barocca, e infine giunge in un luogo che non conosceva e dove non desiderava andare»^[2].

Circa trent'anni dopo Eugenio Montale scrive i versi de *La storia*:

La storia non si snoda
come una catena
di anelli ininterrotta.
In ogni caso
molti anelli non tengono.
La storia non contiene
il prima e il dopo,

nulla che in lei borbotti
a lento fuoco [...]. La storia
non si fa strada, si ostina,
detesta il poco a poco, non procede
né recede, si sposta di binario
e la sua direzione
non è nell'orario.

Dopo le orge otto-novecentesche di futurologia, le indigestioni di profetismo e millenarismo, la metafora di Musil e i versi di Montale vanno presi molto sul serio. Quando, all'inizio del Seicento, Francis Bacon pensò a ciò che *davvero* separava il suo tempo dalle grandi tradizioni in esso operanti, non fece alcun riferimento alle filosofie. Disse che le invenzioni della bussola, della polvere da sparo, della stampa avevano provocato nella storia umana mutamenti maggiori di quelli esercitati da un qualunque impero, da una qualunque scuola filosofica, da una qualunque stella. Nessuno aveva previsto quei mutamenti. Nessuno vide ciò che essi comportavano. Lo stesso è accaduto, come giustamente sottolinea nel 2007 Nassim Nicholas Taleb, per le tre tecnologie che hanno avuto uno straordinario, sconvolgente, assolutamente non prevedibile impatto sul mondo contemporaneo: il computer, Internet, il laser. Quando guardiamo al futuro, ripete instancabilmente, «tendiamo a considerarlo il solito tran tran, ma nel futuro non c'è niente di solito». Ha anche scritto una frase che sembra un preciso riassunto degli ultimi cinque versi di Montale che ho appena citato e che molto probabilmente non ha mai letto: «La razza umana è affetta da una sottovalutazione cronica della possibilità che il futuro si allontani dal percorso inizialmente previsto»^[3]. Auguste Comte pensava, in apparenza del tutto sensatamente, che il genere umano sarebbe stato per sempre all'oscuro della composizione chimica delle stelle

fisse (le più vicine delle quali sono distanti da noi 4,39 anni luce). Prima che si asciugasse l'inchiostro con il quale questa frase fu scritta, annotò Charles Sanders Peirce, questo esempio di inaccessibilità già non funzionava più dato che era appena stato scoperto lo spettroscopio.

Anche all'interno di una nuvola sono concesse ragionevoli speranze ed anche previsioni (entrambe di breve periodo). La teoria delle decisioni in condizioni di incertezza, che era al centro della riflessione del Nobel per l'economia Herbert Simon certo non escludeva né le prime né le seconde. Tendeva a dimostrare che la ragione umana non è uno strumento «per elaborare e prevedere l'equilibrio generale dell'intero sistema mondo o per creare un potente modello generale che consideri tutte le variabili», ma è piuttosto uno strumento per esplorare pezzi del mondo o singoli problemi presenti nel mondo⁴.

Simon sapeva assai bene che la antichissima tesi secondo la quale siamo davvero e sempre in grado di ragionare “spontaneamente” in modo corretto era entrata in una crisi irreversibile. Oggi esiste un'ampia (e proliferante) letteratura nella quale si sottolineano due cose: che molto spesso non siamo in grado di vedere come stanno le cose e che prendiamo di conseguenza decisioni contrarie ai nostri interessi; che questa nostra incapacità è “strutturale”, dato che la nostra abilità nel trarre inferenze induttive e, soprattutto, probabilistiche è davvero molto limitata.

Ci può volere molto tempo per rendersi conto che la ragione è fatta per esplorare soltanto limitati pezzi di mondo e che non esistono telescopi per guardare nel futuro. Chi ha avuto fiducia in essi e chi parlava della storia del Tutto, preferisce raccontare lunghe storie o scrivere

dettagliate biografie autogiustificative piuttosto che ammetterlo. Per questo, non può che suscitare ammirazione il lucido coraggio (lucidità e coraggio non si trovano spesso uniti assieme) per scrivere, al termine di una vita intessuta di generose battaglie: «Con grandissimo ritardo ho capito che le nostre lenti erano deboli e i nostri strumenti antiquati, e che osservare un grande scenario non vuol dire conoscerlo e tanto meno influenzarlo. [...] E ancora più lentamente mi sono accorto che lo scenario era mutato attorno a me, di pari passo con la mia età, in modo assolutamente imprevisto»^[5].

3. Le speranze di Cristoforo Colombo

Giungere in luoghi indesiderati e prima sconosciuti, muoversi in un futuro spesso “insolito”: se questa è un’esperienza comune e universale, se la costruzione di una filosofia della storia o di una scienza della storia appaiono pretese eccessive e illusorie, se ci si rende conto che la storia offre solo la possibilità di previsioni incerte e di breve periodo, allora è forse opportuno adottare un punto di vista simile o analogo a quello di Musil, rendersi conto che è del tutto vero (secondo una celebre metafora di Sir Karl Popper) che le poco prevedibili nuvole si contrappongono ai prevedibili orologi e che è di conseguenza opportuno, qualunque sia il tema di cui si parla, porre un freno alle facili illusioni e alle speranze eccessive.

Francesco Bacone da Verulamio – di solito presentato nei manuali e di recente (anche in documenti molto autorevoli) come l’entusiasta e un po’ sprovveduto apostolo del progresso tecnologico e della civiltà industriale – pensava che su 2.500 anni di storia si

potessero a malapena rintracciare cinque secoli favorevoli e fruttuosi per le scienze e che il resto della storia del mondo fosse solo pieno di guerre e, per quanto riguarda il sapere, del tutto simile ad un deserto. Riteneva anche che le opere della sapienza siano sempre racchiuse entro particolari e brevi periodi: «Avviene infatti che ad una momentanea fioritura dei regni e degli Stati facciano seguito perturbazioni e sedizioni e guerre; negli strepiti delle quali per prime tacciono le leggi e gli uomini ritornano alle connaturate depravazioni e si vede la desolazione anche nei campi e nelle città. Non molto tempo dopo, se tali furori sono continui, anche le lettere e la filosofia sono sicuramente fatte a pezzi: così che i loro frammenti si trovano solo in pochi luoghi, come le tavole di un naufragio, e sopravvengono i tempi della barbarie».

Si tratta di vedere se, nel presente, ci sono ragioni di speranza. Non si tratta di abbandonarsi ai «venti leggeri della speranza», ma di esaminare la situazione nella quale stiamo vivendo. Per esaminare il problema in modo non ingenuo è opportuno «far uso di quella saggezza politica che diffida per principio e prevede sempre il peggio nelle cose umane». Ma questo non vuol dire abbandonarsi alla disperazione. Bacon pensava che, nel suo tempo, ci fossero ventun ragioni che autorizzavano a nutrire «ragionevoli speranze» entro un futuro incerto e difficile. Le speranze non sono garantite in partenza. Non sono sorrette da una Grande Speranza che le rende ragionevoli. Solo alcune *congetture* le rendono ragionevoli. E le congetture sono supposizioni: non sono garantite da nessuna fede nel Cammino della Storia. Assomigliano alle ragioni che albergavano nell'animo di Cristoforo Colombo quando egli si accingeva, su fragili caravelle, ad un viaggio avventuroso.

Vengono, nei testi di Bacon, definite come segue: ragioni «che devono preservarci dalla disperazione»[6].

4. Ragionevoli speranze: tre esempi

Credo sia necessario, a questo punto, far riferimento a speranze ragionevoli. Esse sono, come è in programma, abbastanza modeste, non entusiasmanti, ma solo ragionevoli (che è sinonimo, nello specifico caso, di non garantite). Si può tentare di rispondere alla domanda: abbiamo davanti a noi ragioni di speranza? Ci sono ragioni che possono preservarci dalla disperazione? Che servono a mantenerci in cammino? Il mio filosofo ne enumerò ventuno. Io mi accontenterò di un paio. Facendo inoltre riferimento a problemi risolti solo in parte, che continuano ad apparirci urgenti e che continuano ad essere, per tutti coloro che si interessano a ciò che avviene nel mondo, fonte di preoccupazione e di angoscia. Un punto è tuttavia importante: non va sottovalutato o considerato poco significativo il fatto che si sia effettuato un progresso, anche se esso non riguarda (per ora) tutto il genere umano.

1. Nei modi della vita materiale delle campagne italiane, ci sono stati più cambiamenti in questi ultimi cinquant'anni che negli ultimi mille. Tutti coloro che ricordano gli anni dell'anteguerra e della guerra sono vissuti in un mondo che ai giovani di oggi è per intero sconosciuto. Per parlare di quel mondo non importa andare nelle zone d'Italia più depresse. Quando mi sono iscritto all'università, la stragrande maggioranza dei mezzadri dell'Italia centrale non aveva il gabinetto in casa, andava a prendersi l'acqua (per la famiglia e per le bestie) in un pozzo distante anche un centinaio di metri da casa, mangiava carne solo nei giorni di festa. I bambini, che

abitavano case riscaldate solo con un caminetto, non andavano a scuola accompagnati e riaccompagnati da un pulmino, ma a piedi e in molte zone di collina (anche dell'Italia centrale) quei piedi (provvisi di zoccoli nell'inverno) erano scalzi. Il mondo dei contadini era limitato a pochi chilometri attorno alla casa. La stragrande maggioranza non aveva mai fatto un viaggio o visto il mare. Alcuni bambini più fortunati andavano nelle colonie marine o montane, le donne stavano in casa e non si sedevano al tavolo da pranzo con i maschi e non si mescolavano a loro neppure in chiesa. Per gli adulti gli unici viaggi possibili erano quelli che avevano a che fare con l'emigrazione in Francia, con il servizio militare, con la guerra, con la prigionia. Molti di coloro che erano in età di leva allo scoppio della guerra stettero lontani da casa per tre, quattro, cinque anni. Da quei viaggi molti non tornarono più. Anche in quel mondo, come si fa ancora oggi, accadeva di chiedere ad una donna se aveva figli. Se positiva, la risposta era quasi sempre composta da due parole: un numero seguito dalla parola vivi. Forse era un modo per non cancellare il ricordo dei molti bambini che allora morivano.

All'inizio del Novecento, in Italia, morivano nel primo anno di vita 168 bambini ogni 1.000. Alla metà degli anni Trenta ne morivano 100. Nel 1975 il calo è spettacoloso: 20,5. Nel 2000 si passa a 4,3 ogni 1.000. L'Italia è un paese dalle forti differenze. Ma le differenze all'interno del mondo restano enormi. In Sierra Leone, un bambino su quattro non raggiunge i cinque anni. Su 1.000 nati, in quel paese, muoiono 284 bambini entro il primo anno. Come spesso ripete il mio amico Giorgio Bartolozzi, che ai bambini ammalati e alla formazione dei pediatri ha dedicato la vita, l'indice della mortalità infantile coincide

con l'indice di civiltà di un paese.

Non si tratta solo della salute o delle speranze di vita dei bambini. Si tratta anche del modo di comportarsi nei loro confronti. L'aula delle scuole elementari Faiani di Ancona, dove frequentai la prima e la seconda classe, era dedicata a Cesare Battisti. Alle pareti erano appese le fotografie del suo martirio e, anche se ho il ricordo di un ottimo maestro e dell'allevamento dei bachi da seta che aveva luogo in classe, non ho mai dimenticato la foto di Battisti che cammina verso la morte scortato da tre sbracati soldati austroungarici e soprattutto quella in cui un sinistro grassottello in bombetta nera lo sta strangolando o, per essere più precisi, garrottando. Forse per questo non ho mai creduto che i bambini non facciano differenza tra la finta violenza degli spettacoli e la violenza vera. Nessuna madre, in Europa, porta un bambino (come si faceva ancora nell'Ottocento) ad assistere ad una impiccagione. In nessuna classe delle scuole elementari si appenderebbe oggi la foto di una impiccagione. Picchiare i bambini era – non più di mezzo secolo fa – considerato lecito. Un piccolo corteo di bambini (attinti agli orfanotrofi) non apre più i funerali, come ancora accadeva negli anni Quaranta del Novecento.

È vero e lo sappiamo tutti: al benessere dei bambini del Nord del mondo corrisponde la miseria e lo sfruttamento dei bambini del Sud del mondo. Ma la ragione di speranza è che anche per noi (abitanti del mondo del benessere) questo è diventato un problema e che non c'è più nell'opinione pubblica (come avveniva negli anni Trenta del Novecento) una assoluta, totale, quasi glaciale indifferenza.

A volte accade che grandi mutamenti sociali appaiano

alla coscienza dei singoli attraverso episodi della vita quotidiana. Alla metà degli anni Sessanta ero a pranzo, a Badia Petroia (nel comune di Città di Castello), in una casa colonica, assieme a una cinquantina di altre persone. Quando entrò un proprietario, un vecchio contadino lo salutò (come un tempo era d'uso comune) facendo precedere il nome di battesimo dal termine *padrone*. Un giovanotto fra i presenti non sollevò la testa dal piatto, ma disse, a voce molto alta: «Guarda che il padrone ce l'hanno solo i cani!». Non ci fu, da parte di nessuno una benché minima reazione. Tutti, compreso l'ex *padrone*, erano d'accordo con quel giovanotto. Era finita per sempre, dopo alcuni millenni, una cultura entro la quale era considerato del tutto ovvio e normale che ci fossero uomini che chiamavano *padrone* un loro simile.

2. Guerre e paci. Immanuel Kant aveva ben chiaro un punto: lo stato di pace non è per nulla uno stato naturale. È invece qualcosa che deve essere istituito o costruito. Lo Stato è una uscita dallo stato di natura, è una creazione artificiale, è la conseguenza di un patto o contratto sociale. Quel patto o contratto ha fatto uscire molti esseri umani da quella situazione naturale generatrice di guerra entro la quale, come voleva Hobbes, ogni uomo si comporta nei confronti di ogni altro uomo come un lupo. Nei rapporti tra i singoli Stati si riproduce tuttavia la stessa situazione che intercorre tra gli individui nello stato di natura: non si danno regole. Kant non crede alla originaria bontà della natura umana, ritiene che la guerra faccia emergere una naturale malvagità che è presente nel fondo, ma è di fatto nascosta dalla forza delle leggi e dei governi. Su questo punto il testo del saggio sulla pace è chiarissimo: «la malvagità della natura umana si mostra apertamente nelle libere relazioni fra i popoli, mentre nello stato civile e

giuridico essa viene molto velata dalla costrizione del governo»^[7]. La domanda che si poneva Kant, la domanda che egli ancora oggi ci pone può essere formulata nel modo seguente: è possibile estendere al rapporto fra Stati il modello del rapporto tra individui all'interno di uno stesso Stato? è possibile pensare ad un "contratto sociale" fra Stati? è possibile pensare ad un superamento della situazione di anarchia che caratterizza la vita degli Stati? camminare verso forme di federazioni tra Stati? verso la costruzione di forme di un ordine legale fra alcuni Stati, fra gruppi di Stati e, al limite, fra tutti gli Stati? La meta ideale ultima, l'idea regolativa dell'intero lungo cammino è una pace perpetua e universale.

Si vuole che la pace non sia più un intervallo tra guerre, non debba più assomigliare ad una tregua momentanea. Il *foedus pacificum* o federazione di pace si differenzia dal trattato di pace (*pactum pacis*) per il fatto che quest'ultimo pone fine ad una guerra, il primo a tutte le guerre. La pace, così come Kant la intende, presuppone il superamento della sovranità (o di parti di sovranità) degli Stati e l'attribuzione della sovranità (o di parti di sovranità) ad organismi politici superiori agli Stati. La pace kantiana ha a che fare con il federalismo.

Jürgen Habermas e Otfried Höffe nonché molti altri autori ritengono che solo la creazione di nuove forme di statualità possa contrastare il dominio totale del mercato. La globalizzazione determina (come ha spiegato Susan Strange) un "arretramento dello Stato". Come molti hanno rilevato, gli Stati tendono a ridursi a sottosistemi della società globale che è costituita da attori non statali: le multinazionali, i mass media, le organizzazioni criminali e terroristiche. Come ha lucidamente spiegato Lucio Levi in

un saggio dedicato al significato dello scritto sulla pace di Kant per l'uomo contemporaneo^[8] il processo di integrazione europea ha indebolito i governi nazionali, li ha costretti a cooperare ed ha creato istituzioni che hanno svuotato istituzioni nazionali. La Costituzione Europea è al centro del dibattito politico e «lentamente e imperfettamente qualcosa di simile ad una federazione europea sta prendendo forma»^[9]. A dover cambiare – ha ribadito Habermas in occasione del cinquantenario del Trattato – è l'immagine che gli Stati-nazione hanno di sé. Gli Stati, ha scritto sul «Corriere della Sera» del 25 marzo 2007, «devono imparare a considerarsi non tanto attori indipendenti, quanto membri di una comunità più estesa che, in quanto tali, si sentono tenuti a conformarsi a regole comuni». In quelle stesse pagine Beppe Severgnini ha elencato, in forma scherzosa ma molto efficace, i cinquanta motivi che abbiamo per amare la cinquantenne Europa: ne ricordo solo alcuni tra quelli che vengono regolarmente trascurati o tenuti in non cale da una folla di pensatori arcigni che scrivono in uno stile del tutto inaccessibile ai comuni mortali: da sempre, questo è il più lungo periodo di pace in Europa; 500 milioni di persone in 27 paesi vivono in regimi democratici; in paesi un tempo poveri, come Portogallo, Grecia, Irlanda, si vive oggi molto meglio e in paesi ancora poveri, come Bulgaria e Romania, si vivrà presto meglio; da qualche anno l'Europa cresce più in fretta e crea più posti di lavoro dell'America; nonostante le leggende che circolano, nella burocrazia europea lavorano 24.000 dipendenti, poco più del doppio di quanti lavorano nella Rai-Tv italiana; Erasmus, il programma di scambio per giovani universitari ha vent'anni, funziona bene e coinvolge un milione e mezzo di giovani di 2.220 università; la incompatibilità della pena di morte con

l'appartenenza all'Unione Europea taglia in partenza la possibilità stessa di ogni proposta di reintrodurla; nell'aprile del 2007 l'Europarlamento ha votato, praticamente all'unanimità, una risoluzione per presentare all'assemblea dell'Onu una richiesta per una moratoria universale della pena capitale. Ci lamentiamo molto, ma l'81% degli europei si dichiara "molto" o "abbastanza soddisfatto" della propria vita¹⁰.

Forse è soprattutto da sottolineare, tra le "ragionevoli speranze", l'espansione della democrazia nel mondo contemporaneo. Si tratta di un argomento considerato poco interessante dagli intellettuali della Sinistra quasi esclusivamente interessati all'antitesi amico-nemico e alla fuoruscita dall'Occidente. Come ha spiegato al grande pubblico Anthony Giddens, fra la metà degli anni Settanta e il 2005, il numero degli Stati democratici nel mondo è triplicato. Dopo il 1974 il Portogallo, e poco dopo la Spagna e poi la Grecia, divennero paesi democratici. Fra i 125 Stati che hanno vissuto un'esperienza democratica negli ultimi trent'anni, in 14 si è manifestata un'inversione di tendenza, ma 9 di questi sono tornati alla democrazia. Solo 5 dei 125 paesi (e fra questi c'è la Russia) non sono tornati ad un regime democratico. Fra il 1979 e il 1985 8 o 9 paesi dell'America Latina sono passati da governi militari a governi eletti composti da civili. In Cile si è affermata la democrazia nel 1989. In Asia è cessata, nel 1986, la dittatura di Marcos sulle Filippine e l'anno successivo il potere dei militari in Korea. Nel 1991 si instaurano governi democratici in Bangladesh, Nepal e Pakistan. A Taiwan si è giunti nel 1996 alla elezione di un presidente. In Sudafrica Nelson Mandela viene liberato nel 1990, e inizia un processo di normalizzazione che dà vita, nel 1994, ad un regime democratico. Dopo il 1997 molti Stati africani

legalizzano partiti di opposizione e fanno svolgere elezioni multipartitiche. Come riassume Larry Diamond, «Nel 1974, c'erano 41 democrazie entro i 150 Stati esistenti. Fra i rimanenti 109 Stati, 56 (ovvero più della metà) iniziarono un processo di transizione alla democrazia e fra questi 56 Stati, solo il Pakistan, il Sudan e la Russia non sono oggi paesi democratici».

Anche l'idea di un rapporto necessario fra sviluppo economico e democrazia sembra dover essere messa in discussione. La Repubblica del Mali è uno Stato povero dell'Africa. Nel Mali, nel 2000, morivano alla nascita 121,7 bambini ogni 1.000. La speranza di vita è di 46 anni per i maschi e di 47 per le femmine. Dopo la proclamazione dell'indipendenza (1960) e gli anni di un regime "socialista" (1960-1968) e di una dittatura militare, rovesciata nel 1991 da violente manifestazioni, è stata approvata (1992) una Costituzione che si richiama alla Dichiarazione universale dei diritti del 1948 e alla Carta africana dei diritti dell'uomo e dei popoli del 1981. Da allora vi si svolgono regolari elezioni e nessuna condanna a morte vi è stata eseguita. Nel Mali il 92% delle donne e delle bambine hanno subito la mutilazione genitale femminile, il 60% vengono "tagliate" prima di compiere i cinque anni. Ma in Mali vive una donna (che si chiama Bakari Darra) che ha camminato per le strade del suo villaggio tenendo per mano le sue due bambine e indossando una camicia con la scritta «Mia figlia non sarà mutilata». Non è stata lasciata sola e a Bamako, la capitale, si è svolta nel 2005 una *Conference on Female Genital Mutilation* (alla quale ha partecipato Emma Bonino) che ha chiuso i suoi lavori adottando la «Bamako declaration for the abandonment of Fgm». Dal 2007 in Eritrea, un paese nel quale la mutilazione genitale colpiva il 90% delle donne, tale pratica è stata annoverata fra i

reati. Fatti del genere, anche se riportati sulla stampa, non fanno notizia e interessano poco. Dovrebbe invece far notizia il fatto che il 20% dei paesi più poveri del mondo è governato democraticamente e tra gli Stati musulmani non arabi le democrazie sono il 25%. Ai non afflitti da catastrofismo cronico può anche apparire degno di nota che fra il 1993 e il 2007 45 paesi abbiano rinunciato alla pratica della pena di morte.

Tranne che nel Medio Oriente, vi sono governi democratici in un terzo degli Stati di ciascuna regione del mondo. Dopo aver fornito questi dati, Anthony Giddens ha scritto: «Se mi si chiedesse il motivo di questa espansione della democrazia a livello mondiale, risponderei designando semplicemente un simbolo: quello di un'antenna parabolica per la Tv satellitare». Il desiderio di essere informati sembra configurarsi come una forza irresistibile. Che potrà avere effetti esplosivi¹¹.

5. Una pace

Una maggioranza protestante fedele a Londra e alla Monarchia, una minoranza cattolica repubblicana e favorevole ad una secessione, una guerra civile durata trent'anni che ha provocato più di 3.500 morti, un odio e un rancore antichi, che apparivano invincibili, che separavano (in parte ancora separano) i protestanti unionisti e i cattolici repubblicani. Dopo la fine degli anni Sessanta del Novecento, una impressionante quantità di episodi di sangue accompagnò la vita degli irlandesi e riempì le pagine dei giornali di tutto il mondo. Le carceri nelle quali erano rinchiusi i militanti dell'Ira (Irish Republican Army) erano luoghi di sopraffazione e maltrattamenti. Un giudice inglese che si chiamava Harry

Benne documentò tali maltrattamenti in un rapporto del 16 marzo 1979. Solo in quell'anno l'Ira ammazzò otto guardie carcerarie e un dirigente carcerario. I prigionieri repubblicani dichiararono, nel febbraio del 1981, che avrebbero iniziato una campagna di sciopero della fame se non fossero stati reintegrati nello status di prigionieri politici che era stato loro concesso nel 1972 e che, nel 1976, era stato revocato per gli arrestati dopo quell'anno. Il 1º marzo del 1981 Bobby Sands, ad anni 27, iniziò lo sciopero della fame. Morì dopo 66 giorni. Fra il marzo e i primi di ottobre si lasciarono morire di fame altri nove prigionieri. La durata del digiuno andò da un massimo di 73 giorni ad un minimo di 59. Il più vecchio aveva 30 anni, il più giovane 23. Molti pensano che questa estrema forma di protesta sia stata un vero e proprio punto di svolta. Da partito fuorilegge il Sinn Féin è diventato il primo partito delle sei contee dell'Irlanda del Nord. Gerry Adams, nell'agosto del 2006, davanti a 100.000 persone, disse che la sofferenza di quei dieci era davvero un *turning point*: non solo per i repubblicani cattolici, ma anche per tutti gli irlandesi, ivi compresi gli unionisti filoinglesi.

Con il senno di poi si ricostruiscono le premesse e le condizioni favorevoli, ma il verbo *scoppiare* si può applicare non solo alla guerra, ma anche alla pace. Quest'ultima appare come la cessazione di un incubo, come un dono inatteso o una grazia. Come scrisse David McKittrick dell'«Independent», «prima a Falls Road circolavano solo le jeep dell'esercito britannico con i fucili puntati contro i tetti per timore dei cecchini dell'Ira. Ora si vedono i 4x4 delle mamme che portano i bambini a scuola». Nel maggio del 2007, a Belfast, in Irlanda del Nord, dopo trattative durate dieci anni, si è formato un governo. Il leader della maggioranza protestante che vuole rimanere parte della

Gran Bretagna e l'esponente della minoranza cattolica che vuole il ricongiungimento con l'Irlanda hanno dato vita ad un governo congiunto. Che questi due personaggi, che avevano speso la vita a combattersi ferocemente, potessero sedere accanto, emozionati per quello che stava avvenendo, sorridendosi e parlando cordialmente fra loro è apparso a molti come un miracolo^[12].

6. Paci a macchia di leopardo

La creazione di una forza di polizia internazionale che operi per il mantenimento della pace è una faccenda terribilmente difficile e complicata. Il nuovo emerge con grande lentezza, è accompagnato da molte incertezze, tanto da generare spesso l'impressione di un ritorno a situazioni che potevano apparire superate. Il secondo intervento militare in Iraq non è avvenuto sotto l'egida dell'Onu ed è apparso non ingiustamente ad una parte rilevante dell'opinione pubblica mondiale assai più simile ad una guerra preventiva che ad un'operazione di polizia internazionale. Ma a tutti gli scettici e gli apotomi va obiettato che non esistono cammini lineari e garantiti, che le scelte politiche sono modificabili, che l'opinione pubblica ha un peso rilevante, che la politica di Bush è diventata impopolare e infine che anche l'equilibrio del terrore – entro il quale si viveva fino a non molti anni fa – era maledettamente complicato e difficile e pericoloso.

La più alta meta raggiungibile dalla specie umana sembra possa essere una situazione che non presupponga una improbabile, rapida e radicale modificazione della natura degli esseri umani, ma nella quale sia in vigore fra gruppi di Stati lo stesso tipo di rapporto che si dà, fra gli individui, all'interno di uno Stato: appartenenza ad una

entità giuridica comune, accettazione di regole comuni, delega della violenza a forze dell'ordine. La Costituzione Europea è oggi ancora un sogno. Ogni tanto, come nel giugno del 2008 ad opera di 860.000 irlandesi (il voto di ognuno dei quali, quando si esprime sull'Europa conta venti volte un voto tedesco e quindici volte un voto italiano)^[13], sembra configurarsi come un sogno infranto. Ma certo non è più, come all'inizio della solitaria battaglia di Altiero Spinelli, né un sogno di pochi né un sogno impossibile. Alcuni capi di Stato di quelle che un tempo venivano denominate grandi potenze hanno ripreso con forza il progetto di una Costituzione Europea e di un'unica politica estera europea.

Il mantenimento di una situazione pacifica richiede tre cose: in primo luogo una forte disponibilità a quei compromessi nei quali ciascuno rinuncia a qualcosa e rinuncia pertanto, già in partenza, ad una intransigenza assoluta; in secondo luogo la disponibilità alla repressione della violenza ove ad essa facciano ricorso una o entrambe le parti in conflitto; in terzo luogo l'esistenza di una forza di polizia. Possiamo ragionevolmente sperare non tanto nella pace universale, ma solo in una, due, cento, mille paci. Anche in questo caso senza illusioni e speranze eccessive.

Questo, della rinuncia alle illusioni, è un punto decisivo. Sul quale Umberto Eco ha scritto cose importanti: se ci si rende conto che la pace è una difficile e ardua conquista e non qualcosa di raggiungibile coltivando buoni sentimenti, rimane una sola possibilità: quella di «lavorare per una pace a macchia di leopardo, creando ogni volta che si può situazioni pacifiche nella immensa periferia delle Paleoguerre che si susseguiranno ancora l'una dopo

l'altra»^[14].

Per accettare l'idea di una necessaria congiunzione di pace, autorità e forza è necessario smettere di sperare che miracolosamente cessino gli effetti di ciò che il cristianesimo ha chiamato peccato originale, Kant «il legno storto dell'umanità», Freud pulsioni aggressive e distruttive, Edward O. Wilson aggressività animale. Bisogna imparare a diffidare di buonismo e perdonismo, a prendere le distanze dalle imperversanti forme di primitivismo, accettare che l'uomo – come concordemente affermarono sia Albert Einstein sia Sigmund Freud nel loro scambio di lettere sulla guerra – «ha entro di sé il piacere di odiare e di distruggere»^[15].

7. La Grande Speranza e l'Entusiasmo

Ciò che ha affascinato grandi menti e innumerevoli esseri umani nel corso dei secoli e dei millenni è il sogno di un grande, univoco, sensato racconto che attinga alla verità delle origini e che sia, insieme, profetico. Che dica cose vere sul passato, sul presente e sul futuro. Che consenta di collocare noi stessi, al nostro posto, nel trascorrere dei giorni, degli anni, dei secoli, dei millenni. Non c'è un solo racconto. Ce ne sono molti. Dentro le differenti civiltà e dentro una stessa civiltà. Ma tutti hanno un elemento in comune che è alla base della loro straordinaria forza. Esso risiede in ciò che un tempo veniva denominato *Entusiasmo*, vale a dire la certezza di essere nella verità, di avere la missione di enunciare un racconto vero e di porre la verità del racconto di fronte agli occhi altrui affinché essa possa essere vista da tutti coloro che ne sono degni. Quella che nell'anno 1656 venne definita come «la piena, ma falsa persuasione, in un uomo, di essere

ispirato ovvero di essere mosso in modi straordinari dallo Spirito di Dio ad agire, parlare o pensare ciò che è santo, giusto e vero» è tuttora largamente diffusa. Come già sapeva John Locke (e come fu ripetuto da Leibniz), «La ragione, con loro, è sprecata; essi le sono superiori. Vedono la luce infusa nel proprio intelletto, e non possono essere in errore: essa è là, chiara e visibile, e non ha bisogno di alcun'altra prova tranne la propria evidenza [...]. Non sarebbe forse ridicolo chi esigesse una prova per mostrarvi che la luce brilla e che egli la vede? [...] Quella luce è forte, chiara e pura; essa porta con sé la propria dimostrazione; se volessimo esaminare quel raggio celeste con la nostra tenue candela, che è la ragione, tanto varrebbe come prendere una lucciola perché ci assista nello scoprire il Sole»^[16].

Nell'età moderna quella persuasione (un tempo denominata *Entusiasmo*) si è largamente diffusa e saldamente impiantata anche nelle menti di persone che si dichiaravano agnostiche o indifferenti o addirittura facevano esplicita professione di laicismo e di ateismo e polemizzavano con la barbarie dell'Inquisizione e ritenevano che da tale barbarie l'umanità si fosse definitivamente liberata. Forme di barbarie inquisitorie, assai più efficienti di quelle che processarono Bruno e Galilei, erano ancora accanto a loro e, nella stragrande maggioranza dei casi, non solo non le hanno condannate, ma non le hanno neppure viste.

Sappiamo che è del tutto vero ciò che veniva affermato da uno dei padri fondatori della modernità: credere che la forza della nostra persuasione sia l'unica luce che deve guidarci, significa «abbandonarsi alle tenebre, o al potere del Principe delle Tenebre e, per nostro proprio consenso,

gettarci in braccio ad un'illusione onde credere ad una menzogna»^[17].

Accanto al Principe delle Tenebre, Primo Levi ha trascorso un periodo della sua vita. Lo ha visto all'opera e ne ha ricavato quel libro che si intitola *I sommersi e i salvati*, che pochi riescono a leggere ad occhi asciutti. Quando scrisse la sua Appendice a *Se questo è un uomo*, era riuscito a ridire, con straordinaria chiarezza e con parole semplici, questa stessa verità: «Poiché è difficile distinguere i profeti veri dai falsi, è bene avere in sospetto tutti i profeti; è meglio rinunciare alle verità rivelate, anche se ci esaltano per la loro semplicità e il loro splendore, anche se le troviamo comode perché si acquistano gratis. È meglio accontentarsi di altre verità più modeste e meno entusiasmanti, quelle che si conquistano faticosamente, a poco a poco e senza scorciatoie, con lo studio, la discussione e il ragionamento, e che possono essere verificate e dimostrate».

8. L'avvenire di un'illusione

Penso (non da oggi) che sia difficile trovare, nel pensiero del Novecento, una «difesa» della ragione e della scienza che abbia l'amara e accorata lucidità delle pagine scritte da Freud nel 1927, l'anno stesso della pubblicazione di *Sein und Zeit* (Essere e tempo) di Martin Heidegger. Queste pagine ci sono utili e sono anche illuminanti per rispondere ad una domanda. È vero che senza la Grande Speranza non bastano le speranze che, giorno per giorno, ci mantengono in cammino? Possiamo nutrire ragionevoli speranze senza collocarle in un orizzonte dominato dalla Grande Speranza?

Il nostro dio, che è il *logos* e la ragione, – scrisse Freud

(nelle pagine de *L'avvenire di un'illusione*) – forse non è molto potente e può realizzare solo una piccola parte di ciò che i suoi predecessori hanno promesso. Siamo disposti a riconoscere questo fatto, ad accettarlo con rassegnazione, e ciò non sarà sufficiente a spegnere il nostro interesse per il mondo e per la vita. Agli occhi di Freud: 1) la scienza non ci dà e non ci può dare tutto ciò che vorremmo e che da sempre abbiamo voluto da un Dio: verità assolute e certezze indiscutibili; 2) dobbiamo accontentarci di un dio minore (chiamato *Logos* o ragione) che non è né onnisciente, né onnipotente e può darci solo una piccola parte delle grandi promesse legate all'immagine del Dio onnisciente e onnipotente; 3) accettando quel Dio minore, siamo anche pacatamente sicuri che il fallibile e limitato sapere che possiamo costruire non è illusorio.

Forse colui che non soffre di nevrosi – aveva scritto in quelle stesse pagine a proposito dell'«illusione» religiosa – «non ha bisogno di intossicarsi per calmarla». Resosi conto del carattere illusorio della religione «l'uomo si troverà certo in una situazione difficile, dovrà riconoscere la sua fatale e solitaria impotenza, la sua insignificanza: non sarà più il punto centrale della creazione, né sarà più l'oggetto delle tenere cure di una benevola provvidenza. Sarà nella stessa situazione di colui che ha lasciato la casa paterna nella quale stava così protetto e così comodo. Ma non è forse vero che lo stadio dell'infanzia è destinato ad essere superato? L'uomo non può rimanere sempre bambino, deve alla fine avventurarsi nella “vita ostile”. Questa si può chiamare “educazione alla realtà”: ho bisogno di dire che unica intenzione di questo mio scritto è quella di attirare l'attenzione sulla necessità di fare questo passo avanti?». Se l'illusione religiosa viene screditata, allora sembra che l'universo «crolli insieme con essa e non rimane che

disperare di tutto, della civiltà e dell'avvenire dell'umanità. Da questa servitù io sono, noi siamo, liberi. Poiché siamo pronti a rinunciare a una buona parte dei nostri desideri infantili, possiamo anche sopportare che alcune delle nostre aspettative si rivelino essere delle illusioni». Possiamo continuare a ripetere che l'intelletto umano «è senza forza a paragone della vita degli istinti e possiamo aver ragione in questo. Ma c'è qualcosa di particolare in questa debolezza: la voce dell'intelletto è bassa, ma non tace finché non ha trovato ascolto. Alla fine, dopo innumerevoli e ripetuti rifiuti, lo trova. Questo è uno dei pochi punti sui quali si può essere ottimisti per l'avvenire dell'umanità, ma non è un punto di poca importanza».

Anche Freud, ovviamente, coltivava speranze. Ho l'impressione che proprio questo gli sia stato a lungo e aspramente rimproverato. Quelle speranze possono anche sembrarci eccessive. Arriva addirittura ad affermare che «distogliendo dall'al di là le sue speranze e concentrando sulla vita terrena tutte le forze rese così disponibili l'uomo riuscirà probabilmente a rendere la vita sopportabile per tutti e la civiltà non più oppressiva per alcuno». «Sopportabile per tutti»: è davvero un obiettivo perseguibile? Non più oppressiva per alcuno? Scomparsa delle malattie? Scomparsa della criminalità in ogni sua forma? Alla civiltà non è legato un *disagio*? Questo disagio è solo occasionale o è strutturale? Comunque, in questo contesto, Freud si richiama ad uno dei suoi «compagni miscredenti» e cita i versi di Heine (che a sua volta aveva chiamato compagno miscredente Baruch Spinoza):

*Den Himmel überlassen wir
Den Engeln und den Spatzen*
[Il cielo abbandoniamolo
Agli angeli e ai passerì]

È opportuno non dimenticare che Freud scrive un testo nel quale ha ampio diritto di parola anche un difensore della religione. Quando fa parlare il suo interlocutore inserisce nel suo testo le domande appena formulate. Fa dire al suo obiettore: «ora ci siamo scambiate le parti, lei si presenta come il sognatore che si lascia trasportare dalle illusioni, io rappresento la pretesa della ragione, il buon diritto dello scetticismo».

Oggi è difficile, rileggendo queste pagine, non pensare a quel titolo davvero straordinario (che basterebbe da solo a falsificare ogni e qualunque ipotesi di un Freud positivista): *L'avvenire di un'illusione*. Illusioni che hanno un avvenire, che non sono una sorta di spazzatura dalla quale il genere umano può liberarsi con facilità. Undici anni prima dei grandi processi di Mosca e della trasformazione delle chiese ortodosse in musei dell'ateismo, Freud esprimeva una convinzione precisa: ogni tentativo di eliminare la religione violentemente e di colpo è un'impresa insieme «assurda» e «disperata». E se anche la cosa in qualche caso riuscisse – continuava – «sarebbe una crudeltà». Pensava invece che potesse valere la pena di «fare il tentativo di un'educazione irreligiosa». Ma affermava anche che se l'esperienza avesse mostrato in futuro l'inefficacia di questo tentativo, i posteri che la pensavano come lui avrebbero dovuto rinunciare alle «nostre aspettative».

A differenza di positivisti, materialisti storici e materialisti dialettici, marxisti, anarchici, radicali, transumanisti, atei militanti di varia estrazione e natura, Freud aveva assolutamente chiaro un punto: l'ateismo non ha nulla di trionfalistico, ha a che fare con limiti e accettazione dei limiti, ha a che fare con una rinuncia, con l'abbandono della ben radicata Grande Speranza.

9. Irreligiosità

Soprattutto su un punto Freud fa chiarezza. I critici, afferma, insistono nel definire *profondamente religiosa* una persona che ha vivo il senso della piccolezza e dell'impotenza umane di fronte all'universo, «benché il sentimento che costituisce l'essenza della religiosità non sia questo, ma solo il passo immediatamente successivo, la reazione che cerca un aiuto contro tale sentimento». La conclusione è da sottolineare: «Chi non procede oltre, chi umilmente si rassegna alla parte insignificante dell'uomo nel vasto mondo, costui è davvero irreligioso nel più vero significato della parola»^[18].

Rassegnarsi all'insignificanza davvero non è una facile impresa. Da questo punto di vista gli "irreligiosi" sono una minoranza davvero molto esigua. Anche là dove ci si aspetterebbe il massimo della sofisticazione, si trovano infatti le ammissioni più ingenuie. Come si è visto nel capitolo secondo, Asor Rosa sente il bisogno di «riempire la nuda, empirica, quotidiana e spesso squallida frequentazione della storia con qualche prospettiva meno precaria». Ci parlava di una sorta di rumore di fondo, di una voce antica^[19]. Solo apparentemente diversa da questa è per esempio la posizione di Cesare Cases che definisce l'utopia come «un lumicino in fondo al tunnel», parla di sé come di «un ebreo che sta ancora aspettando l'arrivo di un messia laico», e, a proposito del lumicino, dichiara: «io non lo vedo, però credo che sia bene immaginarselo». Su queste basi, anche nell'ultimo periodo della sua vita, continua a mantenere tenacemente fede al «modello di storia cristiano-hegeliano-marxista» ovvero ad una storia in cammino verso un determinabile futuro, che si dirige da una qualche parte. Da questo punto di vista – afferma

Claudio Magris – Cases «opera una sorta di rivalutazione del Cristianesimo»^[20].

10. La speranza e la pietà

Chi non ha un Dio si è staccato dalle illusioni dell'infanzia. Riconosce la sua propria impotenza, la sua insignificanza. Anche di queste pagine di Freud va riconosciuta la grandezza. Perché la visione del mondo che è stata di Lucrezio, Hobbes, Diderot, Leopardi, Darwin e anche di Freud non ha davvero nulla di eccitante. Non ha quasi nulla a che fare né con il Ballo Excelsior né con il Sole dell'Avvenire. Non assomiglia per nulla alle ideologie che si sono richiamate a Marx (o a Marx e Nietzsche insieme congiunti) teorizzando come insieme imminente e possibile l'avvento di un *uomo nuovo* oppure di un *superuomo* o *oltreuomo*.

Anche se reca con sé molte domande e poche certezze, questa irreligiosità non ha nulla di rassegnato. Non ha nulla a che fare, come vorrebbero alcuni tra i difensori delle religioni, né con il culto dell'io, né con l'indifferenza per le sofferenze altrui. Fra le domande che accompagnano questa tradizione "empia", una, che mi è sempre apparsa come la più inquietante, è motivata dalla pietà per gli altri esseri umani e risuona immutata fino dai tempi di Averroè e di Pietro Pomponazzi. Quella domanda riemerge con forza anche nel *Dialogo fra un venditore di almanacchi e un passeggero* di Giacomo Leopardi, il quale, nel pensiero numerato 4169 dello *Zibaldone* aveva scritto che l'uomo e gli altri animali «non nascono per godere la vita, ma solo per perpetuare la vita».

Il titolo che Freud dette a quelle sue pagine (prospettando l'idea che l'illusione religiosa abbia un

avvenire) fa emergere una domanda. Chi è irreligioso e trova sopportabile che ci siano solo ragionevoli speranze e che non ci sia invece alcun posto per una Illusoria Grande Speranza non può non porsi una domanda: l'abbandono dell'illusione è davvero sopportabile *da tutti*? Quel dio, che è il logos e la ragione, che non è molto potente e può realizzare solo una piccola parte di ciò che i suoi predecessori hanno promesso, può diventare il dio di tutti? Il passeggero del *Dialogo* di Leopardi aveva chiarito bene che nessuno vorrebbe davvero rivivere la propria vita e che «quella vita che è una cosa bella, non è la vita che si conosce, ma quella che non si conosce; non la vita passata, ma la futura». Resta l'illusione che il caso, con l'anno nuovo, incomincerà «a trattar bene voi e me e tutti gli altri e si principierà la vita felice». «Speriamo!», esclama il venditore di almanacchi. A lui Giacomo Leopardi dà l'ultima parola. Il passeggero parla al suo sprovveduto interlocutore in tono quasi affettuoso. Il valore della pietà sembra, in questa pagina, avere il sopravvento sul valore della verità.

Quella domanda ci accompagna da molto lontano. Ha davvero un senso togliere agli esseri umani le loro speranze, anche se si è fermamente convinti che alcune di esse (per esempio quella della immortalità o quella di un premio per i giusti e di un castigo per i malvagi) sono illusorie? Ha un senso *persuadere a non sperare*? Oppure dovremmo ancora tener presente un testo di Pietro Pomponazzi? Quest'ultimo si richiamava ad Averroè e scriveva nel *De incantationibus*: «Il linguaggio delle Leggi è simile al discorso dei poeti. Questi ultimi fingono favole che, se intese alla lettera, non hanno alcun senso, ma che contengono una verità profonda ed hanno lo scopo di istruire il volgo ignorante. Quest'ultimo deve essere

persuaso al bene e tenuto lontano dal male così come si fa con i fanciulli che sono spinti al bene e allontanati dal male dalla speranza di un premio o dal timore di un castigo»^[21].

Kant riteneva che la credenza in un luogo nel quale sia realizzata quella che chiamava «l'unione di virtù e felicità» e nel quale non vadano perdute le azioni buone compiute sulla Terra, esprimesse una necessità morale soggettiva, un bisogno pratico della ragione. Il bisogno di credere che la bestiale ferocia verrà punita e la generosità e l'altruismo premiati è fortissimo in ciascuno di noi. Anche coloro che pensano che questo non accadrà vorrebbero invece che accadesse. Anche chi pensa che la presenza umana nell'universo sia una sorta di fioritura di breve periodo destinata ad essere travolta dal fiume del tempo, sente che questo pensiero uccide una radicata speranza e contrasta con essa.

Possiamo continuare a fermamente pensare che non è affatto detto che sia vero ciò che speriamo e falso ciò che si oppone alle nostre speranze e, tuttavia, pur fermamente credendolo, sentiamo (come sta scritto ne *Il caso e la necessità* di Jacques Monod, che è indubbiamente il testo di un «compagno miscredente») che questo è, per ciascuno, «fonte di angoscia».

Credo, in conclusione, che senza cedere alle illusioni (o alle molte caricature di religione presenti nella filosofia del Novecento) si possa continuare a vivere con una sopportabile dose di angoscia (la quale, come è noto, affligge indistintamente tutti gli esseri umani, compresi coloro che si affidano alla Grande Speranza) e si possa anche «perseverare con ogni sobrietà giorno per giorno, senza perdere lo slancio della speranza, in un mondo che,

per sua natura, è imperfetto»[22].

[1] Bologna, Il Mulino, 1983.

[2] R. Musil, *L'uomo senza qualità*, Torino, Einaudi, 1957, p. 349.

[3] F. Bacon, *Scritti filosofici*, a cura di Paolo Rossi, Torino, Utet, 1974, pp. 635-636; N.N. Taleb, *Il cigno nero: come l'improbabile governa la nostra vita*, Milano, Il Saggiatore, 2008, pp. 151, 156.

[4] H.A. Simon, *La ragione nelle vicende umane*, Bologna, Il Mulino, 1983, p. 149.

[5] L. Pintor, *Servabo: memoria di fine secolo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991, p. 67.

[6] Bacon, *Scritti filosofici*, cit., pp. 392-393, 470, 606, 620.

[7] I. Kant, *Per la pace perpetua*, prefazione di S. Veca, traduzione di R. Bordiga, con un saggio di A. Burgio, Milano, Feltrinelli, 1991, p. 39.

[8] http://italy.peacelink.org/europace/articles/art_6650.html.

[9] Cfr. J. Habermas, *La costellazione postnazionale*, Milano, Feltrinelli, 1999; O. Höffe, *Globalizzazione e diritto penale*, Torino, Edizioni di Comunità, 2001; S. Strange, *Denaro impazzito*, Torino, Edizioni di Comunità, 1999.

[10] Sul tema Europa è da vedere Pietro Rossi, *L'identità europea*, Bologna, Il Mulino, 2007.

[11] Cfr. A. Giddens, *Democrazia universale, una nuova era*, in «la Repubblica», 25 marzo 2005; *The New Egalitarianism*, Cambridge, Polity Press, 2005; L. Diamone, *Developing Democracy: Toward Consolidation*, Baltimora, The Johns Hopkins University Press, 1999.

[12] G. Santavecchi, *In Ulster è pace fra protestanti e cattolici*; E. Franceschini, *Si sblocca il processo di pace in Irlanda del Nord*, in «Corriere della Sera», 9 maggio 2007; *Tony Blair War and Peace*, RIA Novosti, 2007; G. Pregoni, *Il risveglio dell'allodola*, in *Voce all'Ulster/Irlandaonline.com*; Kofi Annan, *Learning the Lessons of Peace-building in War-torn Societies*, Lecture at University of Ulster, 18.10.04 (www.un.org/News/Press/docs/2004/sgsm9549.doc.htm).

[13] I. Angeloni, *Gli Europei votino: tutti assieme*, in «Corriere della Sera», 29 giugno 2008.

[14] U. Eco, *A passo di gambero. Guerre calde e populismo mediatico*, Milano, Bompiani, 2006, p. 30.

[15] S. Freud, *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Torino, Boringhieri, 1971, pp. 285, 293.

[16] J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, con una introduzione di C.A. Viano, Bari, Laterza, 1972, IV, p. 248.

[17] Locke, *Saggio*, cit., p. 253, e cfr. pp. 245-248.

[18] S. Freud, *L'avvenire di un'illusione*, 1927, in *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Torino, Boringhieri, 1971, pp. 191, 188, 173.

[19] A. Asor Rosa, *Fuori dall'Occidente, ovvero ragionamento sull'Apocalissi*, Torino, Einaudi, 1991, pp. vii, viii.

[20] C. Magris, *Attenti all'utopia*, in «Corriere della Sera», 9 maggio 2008.

[21] P. Pomponazzi, *De incantationibus*, ed. G. Gratarol, Basilea, 1567, pp. 201-202.

[22] Benedetto XVI, *Spe Salvi*, 31.